Tomás de Aquino e a educação moral

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena Editora
Ano 2026

Tomás de Aquino e a educação moral

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena Editora
Ano 2026

2026 by Atena Editora
Copyright © 2026 Atena Editora
Copyright do texto © 2026, o autor
Copyright da edição © 2026, Atena Editora
Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.
Open access publication by Atena Editora

Editora chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Editora executiva
Natalia Oliveira Scheffer
Imagens da capa
iStock
Edição de arte
Yago Raphael Massuqueto Rocha

Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

A Atena Editora tem um compromisso sério com a transparência e a qualidade em todo o processo de publicação. Trabalhamos para garantir que tudo seja feito de forma ética, evitando problemas como plágio, manipulação de informações ou qualquer interferência externa que possa comprometer o trabalho.

Se surgir qualquer suspeita de irregularidade, ela será analisada com atenção e tratada com responsabilidade.

O conteúdo do livro, textos, dados e informações, é de responsabilidade total do autor e não representa necessariamente a opinião da Atena Editora. A obra pode ser baixada, compartilhada, adaptada ou reutilizada livremente, desde que o autor e a editora sejam mencionados, conforme a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Cada trabalho recebeu a atenção de especialistas antes da publicação. A equipe editorial da Atena avaliou as produções nacionais, e revisores externos analisaram os materiais de autores internacionais.

Todos os textos foram aprovados com base em critérios de imparcialidade e responsabilidade.

Tomás de Aquino e a educação moral

| Autores:
André Ricardo Randazzo Gomes

| Revisão:
O autor

| Diagramação:
Jeniffer Paula dos Santos

| Capa:
Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
Tomás de Aquino e a educação moral / André Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2026.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-4333-9
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.339262807

1. Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Filosofia da educação. 3. Educação moral. 4. Ética cristã. 5. Filosofia medieval. 6. História da educação. I. Gomes, André Ricardo Randazzo. II. Título.

CDD 370.114

Atena Editora
+55 (42) 3323-5493
+55 (42) 99955-2866
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

PREFÁCIO

Neste livro, pretendo expor a concepção que Tomás de Aquino tem sobre a educação moral. Sustento que, para Tomás, adquirir educação moral é o mesmo que adquirir a prudência (seja ela propriamente adquirida, seja ela infusa, sejam ainda estas duas juntas). "A prudência é a virtude da perfeita coerência, é o centro de toda a vida moral, o princípio, a medida racional e o princípio interior de articulação das virtudes" – essas palavras são de Carlos Josaphat. No primeiro capítulo, exporei como Tomás concebe o aprendizado da filosofia moral e discutirei como dois tomistas americanos concebem o aprendizado da filosofia moral. No segundo capítulo, mostrarei como Tomás concebe a necessidade da prudência para as outras virtudes intelectuais, para as virtudes morais e para a vida humana em geral. No terceiro capítulo, mostrarei como Tomás concebe a experiência pela qual um aprendiz aprende a doutrina de um mestre e como Tomás concebe a experiência pela qual um aprendiz adquire a prudência. No quarto capítulo, mostrarei como Tomás concebe a relação entre a prudência e os dois tipos de julgamento, isto é, o julgamento por conhecimento e o julgamento por inclinação. E no quinto capítulo, mostrarei como, para Tomás, a virtude da estudiosidade e o vício da curiosidade estão relacionados com a prudência. Todos os capítulos são inéditos, exceto o primeiro, que foi anteriormente publicado de acordo com esta referência: GOMES, André Ricardo Randazzo. Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o aprendizado da filosofia moral. *Revista Brasileira de Ciências Humanas*, v. 2, n. 4, 2026, pp. 1-12. Espero que este livro seja útil a quem deseja entender melhor a concepção que Tomás de Aquino tem sobre a educação moral.

André Ricardo Randazzo Gomes

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, pelo afeto; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 1

TOMÁS DE AQUINO E ALGUNS TOMISTAS SOBRE O APRENDIZADO DA FILOSOFIA MORAL

https://doi.org/10.22533/at.ed.3392628071

CAPÍTULO 2 14

A PRUDÊNCIA E AS VIRTUDES INTELECTUAIS EM GERAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

https://doi.org/10.22533/at.ed.3392628072

CAPÍTULO 3 41

O ENSINO EM GERAL E A AQUISIÇÃO DA PRUDÊNCIA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

https://doi.org/10.22533/at.ed.3392628073

CAPÍTULO 4 49

A PRUDÊNCIA E OS DOIS TIPOS DE JULGAMENTO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

https://doi.org/10.22533/at.ed.3392628074

CAPÍTULO 5 55

A ESTUDIOSIDADE, A CURIOSIDADE E A PRUDÊNCIA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

https://doi.org/10.22533/at.ed.3392628075

SOBRE O AUTOR 68

CAPÍTULO 1

TOMÁS DE AQUINO E ALGUNS TOMISTAS SOBRE O APRENDIZADO DA FILOSOFIA MORAL

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendo fazer duas coisas: (1) apresentar como Tomás de Aquino concebe o aprendizado da filosofia moral, e (2) expor e comentar como dois professores tomistas americanos, Benedict Ashley (1915-2013) e Ralph McInerny (1929-2010), concebem o aprendizado da filosofia moral. Esses dois professores costumavam enfatizar o grande espaço que a filosofia de Aristóteles tem nas obras de Tomás de Aquino. Porém, Ashley escreveu apenas um livro, hoje antigo, sobre a influência que a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles têm na doutrina moral de Tomás de Aquino (ver ASHLEY, Winston. *The theory of natural slavery according to Aristotle and St. Thomas*. Tese [Doutorado em Filosofia], University of Notre Dame, Notre Dame, 1941), ao passo que McInerny, no terreno da filosofia moral, se preocupou mais com a doutrina da lei natural de Tomás. Em uma primeira seção, apresentarei os textos de Tomás mais pertinentes para a compreensão do aprendizado da filosofia moral. Em seguida, examinarei um texto recente e típico de Ashley, onde ele fala sobre a relação entre a ciência natural de Aristóteles e a filosofia moral de Tomás. E enfim, examinarei um texto de McInerny, onde ele trata da relação entre a lei natural de Tomás e a filosofia de Aristóteles.

Antes de começar, desejo fazer três observações. Em primeiro lugar, eu gostaria de indicar ser estranho que Ashley e McInerny, por um lado, gostassem tanto de enfatizar o grande espaço que a filosofia de Aristóteles tem nas obras de Tomás de Aquino, mas, por outro lado, não tenham comentado a tese do professor americano Harry Jaffa (1918-2015), apresentada em *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), um livro que estuda o Comentário de Tomás à *Ética a Nicômaco* e conclui que Tomás erra, pois, ao invés de Tomás adotar as teses éticas de Aristóteles, ele propõe teses éticas de origem cristã e as trata como se fossem de origem aristotélica, o que resulta em diminuir o espaço de Aristóteles na obra de Tomás. Em segundo lugar, eu gostaria de notar que a prudência e as

demais virtudes morais tratadas no *Comentário à Ética a Nicômaco* são consideradas por Tomás como virtudes adquiridas e não como virtudes infusas, e, ademais, a lei natural e a sindérese conduzem à formação de tais virtudes adquiridas, mas não necessariamente à formação das virtudes infusas, e, no entanto, para Tomás, só as virtudes infusas são capazes de ordenar o homem para o fim último[1]. E em terceiro lugar, eu gostaria de mencionar que, para Tomás, aprender a *Ética a Nicômaco* é o mesmo que aprender a prudência, mas o contexto explicativo dessa afirmação pode ser encontrado em meu livro: GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral* (Ponta Grossa: Atena, 2024).

Podemos começar[2].

O APRENDIZADO DA FILOSOFIA MORAL EM TOMÁS DE AQUINO

Consideremos o ensino em geral.

Na *Suma de Teologia*, I, q. 117, a. 1, pergunta-se: um homem pode ensinar a outro? Em resumo, Tomás responde da seguinte maneira. Com a luz natural do intelecto, o homem conhece naturalmente alguns princípios universais de todas as ciências. No entanto, o homem também conhece, por meio dos sentidos, coisas particulares, a partir das quais se formam a memória e a experiência. Assim, o homem pode adquirir a ciência de dois modos: (1) por descoberta própria, quando ele aplica os princípios universais às coisas particulares, procedendo das coisas conhecidas para as desconhecidas, e (2) por aprendizado ou instrução, quando ele é conduzido pelo mestre, partindo das coisas conhecidas para as desconhecidas. É de dois modos que o mestre pode conduzir o aprendiz desde o conhecido para o desconhecido. Primeiro, propondo alguns auxílios ou instrumentos, para que o intelecto do aprendiz adquira a ciência. Assim, o mestre pode propor algumas proposições menos universais, que o aprendiz pode julgar de acordo com o que já conhece, ou o mestre pode propor alguns exemplos conhecidos através dos sentidos, pelos quais o intelecto do aprendiz é conduzido ao que desconhecia. Segundo, fortalecendo o intelecto do aprendiz, não como uma força ativa superior, mas propondo a ordem dos princípios para as conclusões, visto que o aprendiz não teria por si mesmo suficiente poder comparativo ou ordenador para tirar as conclusões a partir dos princípios. Assim, fazer uma demonstração equivale a adquirir ciência.

1. Sobre a distinção entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "A prudência adquirida na Suma de Teologia de Tomás de Aquino"; e GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "Comentário sobre a existência das virtudes morais infusas segundo Tomás de Aquino". Eu estudei a relação entre a lei natural e a prudência em: GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 1: "A prudência na questão sobre a lei natural de Tomás de Aquino".

2. A seguir, consultarei textos de Tomás encontrados em: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 2, 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

De acordo com isso, podemos inferir que, para adquirirmos a prudência, que é um tipo de ciência prática, devemos ser receptivos a vários tipos de instrução, mas devemos ainda mais necessariamente ser capazes de fazer nossas próprias descobertas[3].

Em resposta a uma objeção (a 1ª) oposta à sua tese, Tomás diz, em resumo, o seguinte. A luz do intelecto é a causa principal da ciência e vem de Deus, ao passo que o ato do mestre é um serviço exterior.

Em resposta a uma outra objeção (a 3ª) oposta à sua tese, Tomás diz, em resumo, o seguinte. A luz do intelecto e as espécies inteligíveis não são produzidas pelo mestre no aprendiz, mas a instrução realizada pelo mestre leva o aprendiz a formar por si mesmo as concepções inteligíveis, através dos sinais externos que são propostos pelo mestre.

E em resposta a uma outra objeção (a 4ª) oposta à sua tese, Tomás diz, em resumo, o seguinte. Os sinais externos que o mestre propõe para o aprendiz são de coisas que o aprendiz conhece de modo geral e com alguma confusão e não conhece de modo particular e distinto. Não é possível dizer que alguém ensina para si mesmo ou é o mestre de si mesmo, pois antes de aprender ele não tinha uma ciência completa, como um mestre a tem.

Consideremos os pré-requisitos para o aprendizado da filosofia moral. (Para isso, farei em notas de rodapé a tradução de parágrafos de *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.)

No *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 6, lição 7), Tomás indica os pré-requisitos para o aprendizado da filosofia moral, da seguinte maneira. Para o aprendizado da filosofia moral, que é uma ciência prática, requerem-se experiência e alma livre das paixões[4].

No *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 1, lição 3), Tomás distingue entre o tipo de matéria da filosofia moral e o tipo de matéria das ciências especulativas, da seguinte maneira. Na matéria da filosofia moral, encontra-se grande variação nas operações morais e políticas e não o tipo de exatidão que se encontra na matéria das ciências especulativas[5].

3. Jacques Maritain e Charles O'Neil chamam a prudência de "sabedoria incomunicável". Ver: MARITAIN, Jacques. *Distinguish to unite or the degrees of knowledge*. Newly translated from the fourth French edition under the supervision of Gerald B. Phelan. New York: Charles Scribner's Sons, 1959, Capítulo VIII; O'NEIL, Charles J. Prudence the incommunicable wisdom. In: BRENNAN, Robert E. (ed.). *Essays in Thomism*. New York: Sheed and Ward, 1942, pp. 185-204.

4. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7, 1211: "A ordem apropriada do aprendizado é que os jovens aprendam, primeiro, as coisas que pertencem à lógica, pois a lógica ensina o modo de proceder da filosofia inteira. Segundo, eles devem aprender a matemática, que não requer experiência e não transcende a imaginação. Terceiro, as ciências naturais, as quais, embora não transcendam o sentido e a imaginação, requerem experiência. Quarto, as ciências morais, que requerem experiência e uma alma livre das paixões, como se observou no livro 1. Quinto, as ciências sapienciais e divinas, que transcendem a imaginação e requerem um intelecto perspicaz."

5. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, 32: "Depois que Aristóteles mostrou qual é o bem que é principalmente buscado nesta ciência, ele agora determina o modo de proceder próprio desta ciência. Ele faz isso, primeiro, por parte do mestre, e depois, por parte do ouvinte. Quanto à primeira parte, ele faz o seguinte argumento. O modo de manifestar a verdade em qualquer ciência deve ser conveniente à matéria da ciência. Ele mostra isso a partir do seguinte: a certeza [ou exatidão] não pode ser encontrada, nem deve ser buscada, no mesmo grau em todas as ciências em que raciocinamos sobre alguma coisa.

No *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 1, lição 3), Tomás indica que o modo de proceder da filosofia moral deve ser adequado ao tipo de matéria da filosofia moral, da seguinte maneira. O modo de proceder da filosofia moral deve ter em vista a grande variabilidade da matéria moral e, com isso, deve buscar uma conformidade entre os princípios e as conclusões. E então, Tomás explica como é o modo de proceder da filosofia moral. O mestre que ensina a filosofia moral deve mostrar a verdade da seguinte maneira: (1) de modo compositivo, aplicando princípios universais e simples a coisas singulares e compostas onde estão os atos; (2) à maneira de um delineamento ou aproximação; e (3) tratando do que ocorre na maioria dos casos[6].

No *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 1, lição 3), Tomás mostra como são os três tipos de ouvinte da filosofia moral, da seguinte maneira. Há três tipos de ouvinte da filosofia moral. Há um tipo de ouvinte que é incompetente, pois não tem experiência suficiente da variedade das operações morais e políticas[7]. Há um tipo de ouvinte que é improfícuo, pois é um seguidor das paixões e por isso não é capaz de alcançar o fim devido da filosofia moral que é a operação virtuosa[8]. E há o tipo de ouvinte que é o ideal, pois é capaz de regular seus desejos e agir de acordo com a ordem da razão[9].

Consideremos como se forma a prudência.

De maneira semelhante, não se usa o mesmo modo de proceder em todos os produtos feitos pela arte, mas cada artífice trabalha com o material de um modo conveniente ao seu material, de um modo com a terra, de outro modo com a argila, e de outro modo com o metal. Mas a matéria da ciência moral é de tal natureza que a certeza [ou exatidão] não convém a ela. Aristóteles mostra isso a partir de dois gêneros de coisas que pertencem à matéria moral."

6. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, 35: "Como na arte da ciência demonstrativa [na lógica] os princípios devem ser conformes às conclusões, é desejável e preferível que, ao se tratar de matérias tão variáveis assim, e ao se partir de premissas tão variáveis assim, deve-se mostrar a verdade, em primeiro lugar, a grosso modo, isto é, aplicando princípios universais e simples aos casos singulares e compostos onde estão os atos. Pois é necessário em qualquer ciência prática proceder de modo compositivo, mas ao contrário na ciência especulativa é necessário proceder de modo resolutivo, resolvendo os compostos em princípios simples. Em segundo lugar, deve-se mostrar a verdade por um delineamento, ou seja, por uma aproximação, e isso é proceder a partir dos princípios próprios desta ciência. A ciência moral trata dos atos da vontade, e o que move a vontade é não só o bem, mas também o bem aparente. Em terceiro lugar, deve-se falar dos eventos tais como ocorrem na maioria dos casos, ou seja, dos atos voluntários que não são feitos por necessidade, mas se inclinam talvez mais a uma alternativa do que a outra. E desse modo também procedemos de tal maneira que os princípios sejam conformes às conclusões."

7. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, 38: "Em segundo lugar, ele prova a sua proposição, isto é, que um jovem não é um bom ouvinte da ciência política e nem de qualquer outra parte da ciência moral, porque um homem só pode julgar bem sobre aquilo que ele conhece. [...] Portanto, ninguém pode ser um bom ouvinte a não ser que tenham algum conhecimento sobre aquilo que deve aprender. Mas um jovem não tem conhecimento das coisas que pertencem à ciência moral, que são conhecidas principalmente por experiência. Um jovem não tem experiência das operações da vida humana, por causa da brevidade de sua vida. Mas os argumentos da ciência moral provêm do que pertence às ações da vida humana e são sobre isso."

8. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, 40: "Aristóteles afirma que o seguidor das paixões ouvirá esta ciência em vão, ou seja, sem eficácia e inutilmente, sem alcançar o devido fim. O fim desta ciência não é apenas o conhecimento, que os seguidores das paixões podem talvez alcançar. Mas o fim desta ciência é a ação humana, como é o fim de todas as ciências práticas. Os seguidores das paixões não chegam aos atos virtuosos. Assim, não faz diferença se o ouvinte dessa ciência é jovem em idade ou jovem em caráter, como um seguidor das paixões, pois, assim como o jovem em idade falha em alcançar o fim desta ciência que é o conhecimento, assim também o jovem em caráter falha em alcançar o fim que é a ação, pois a sua deficiência não se deve ao tempo, mas ao fato de que ele vive de acordo com as paixões, buscando todas as coisas às quais as paixões inclinam."

9. *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, 41: "E então, Aristóteles indica qual é o bom ouvinte desta ciência. Ele diz que é muito útil ter conhecimento dos assuntos morais para aqueles que regulam os seus desejos e agem externamente de acordo com a ordem da razão."

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 3, ad 2, Tomás afirma que, para a formação da prudência, é suficiente conhecer por experiência um número finito de casos, ou seja, os casos mais frequentes.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 3, ad 3, Tomás argumenta que a prudência reside primeiramente na razão prática, e secundariamente no sentido interior que é aperfeiçoado pela memória e pela experiência.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, ad 2, Tomás observa que a prudência se encontra sobretudo nos anciãos, não somente por uma disposição natural pelo fato de suas paixões sensíveis estarem apaziguadas, mas também por uma experiência prolongada.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 49, a. 1, co., Tomás explica que, para a formação da prudência, requer-se conhecer o que ocorre na maioria dos casos e isso é conhecido por experiência, que resulta de muitas memórias.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1, Tomás esclarece que o raciocínio da prudência termina em uma operação particular, que é como uma conclusão, à qual se aplica o conhecimento universal. Mas uma conclusão particular é obtida por meio de um silogismo, a partir de uma proposição universal e de uma proposição particular. É preciso então que o raciocínio da prudência proceda de um duplo intelecto. Um deles conhece as proposições universais e é considerado uma virtude intelectual, pois nós conhecemos naturalmente não só os princípios universais especulativos, mas também os práticos, como por exemplo: "não se deve fazer o mal a ninguém". O outro intelecto, como diz Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, livro 6), é aquele que conhece "o extremo", isto é, algo primeiro, singular e contingente operável, como a proposição menor, a qual deve ser particular no silogismo da prudência. Mas esse primeiro singular é um fim singular, como diz Aristóteles. Portanto, o intelecto que é colocado como parte da prudência é a reta avaliação de um fim particular.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 16, co., e ad 2, Tomás argumenta que o ato principal da prudência é o comando, e então o que corrompe o comando acaba corrompendo a prudência. Portanto, as paixões são o que mais corrompe a prudência, pois elas são o que corrompe o comando. Ademais, a experiência da prudência não é adquirida apenas pela memória, mas também pelo exercício de bem comandar (e comandar consiste em aplicar os primeiros princípios universais da sindérese e os princípios universais posteriores da experiência e da doutrina à operação particular).

Consideremos o natural e o adquirido na prudência.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, pergunta-se: somos prudentes naturalmente? Em resumo, Tomás responde da seguinte maneira. Tomás distingue entre o conhecimento prático dos universais e o conhecimento prático dos singulares.

O conhecimento universal é distinguido entre os primeiros princípios e os princípios posteriores. Os primeiros princípios práticos são conhecidos naturalmente e estão contidos na sindérese, ao passo que os princípios práticos posteriores não são conhecidos naturalmente, mas são adquiridos pela experiência e pela doutrina ensinada e constituem propriamente a prudência. O conhecimento particular é distinguido entre os fins e os meios. Os fins retos da vida humana são determinados, são conhecidos naturalmente e estão contidos na sindérese, ao passo que os meios não são conhecidos naturalmente, mas são variáveis e diversificados de acordo com a diversidade de pessoas e negócios, e eles constituem propriamente a prudência, que não é tida naturalmente pelo homem.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 51, a. 1, pergunta-se: existem hábitos provenientes da natureza? A resposta é afirmativa. Em parte da resposta, Tomás diz o seguinte. Não é possível que o homem tenha hábitos naturais originados inteiramente da natureza. Nos anjos, isso é possível. Os hábitos naturais que o homem pode ter são provenientes em parte da natureza e em parte de um princípio exterior. Por exemplo, o hábito natural chamado de intelecto dos princípios se origina da seguinte maneira. Existe um primeiro princípio indemonstrável segundo o qual o todo é maior que a parte. No entanto, para que o homem venha a conhecer esse princípio, ele precisa primeiro conhecer o que é um todo e o que é uma parte, e ele conhece isso quando conhece as correspondentes espécies inteligíveis, que são conhecidas nos fantasmas (representações imaginárias), que são obtidos a partir dos sentidos, que recebem o que vem de fora do homem.

De acordo com isso, podemos inferir que a sindérese, que é o intelecto dos princípios práticos, provém em parte da natureza e em parte do que vem dos sentidos exteriores e interiores.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 6, pergunta-se: a prudência determina o fim para as virtudes morais? Em resumo, Tomás responde da seguinte maneira. Cada virtude moral tem um fim próprio; por exemplo, a justiça visa a ser determinada pela razão nos assuntos da justiça, a fortaleza visa a ser determinada pela razão nos assuntos irascíveis, e a temperança visa a ser determinada pela razão nos assuntos concupiscíveis. E para cada virtude moral existe um fim correto que é natural, universal e determinado. Por exemplo, para a justiça existe o seguinte fim determinado: agir conforme a razão nos assuntos da justiça. Tais fins determinados não pertencem à prudência, mas pertencem à sindérese. O que pertence à prudência são os meios variáveis que se ordenam a tais fins determinados. Ademais, a prudência aplica os fins determinados e universais aos atos particulares, variáveis e operáveis.

Em resposta a uma objeção (a 3ª) oposta à sua tese, Tomás diz, em resumo, o seguinte. A prudência é mais nobre que as virtudes morais, porque ela estabelece

os meios racionais, particulares e variáveis para as virtudes morais. Para que as virtudes morais possam tender aos seus fins determinados que são estabelecidos pela sindérese, elas precisam ser determinadas pelos meios variáveis que são estabelecidos pela prudência. Porém, como os fins da sindérese são naturais, universais e determinados, a sindérese é mais nobre que a prudência, cujos meios são racionais, particulares e variáveis.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 7, pergunta-se: a prudência estabelece o meio nas virtudes morais? Em resumo, Tomás responde da seguinte maneira. Cada virtude moral recebe o seu fim natural, universal e determinado da sindérese. Por exemplo, a fortaleza recebe o seguinte fim universal: agir de acordo com a razão nos assuntos irascíveis, nos quais se devem evitar os extremos do medo e da audácia. No entanto, é impossível alcançar tal fim universal sem a reta disposição dos meios variáveis, que encontram os meios-termos, e isso é feito pela prudência.

Consideremos como as leis humanas derivam da lei natural.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 95, a. 2, pergunta-se: toda lei imposta humanamente deriva da lei natural? A resposta é afirmativa. Em parte da resposta, Tomás diz o seguinte. É de dois modos que uma lei pode ser derivada da lei natural: (1) como uma conclusão tirada de um princípio geral (comum), e (2) como uma determinação particular de algo geral (comum).

Em resposta a uma objeção (a 4ª) oposta à sua tese, Tomás diz, em resumo, o seguinte. Algumas leis feitas pelos antepassados foram derivadas da lei natural como determinações particulares. Podemos chamar essas determinações particulares de princípios. Os juízos dos experientes e prudentes são esses princípios, na medida em que tais pessoas veem de imediato o que deve ser determinado em particular da melhor maneira. Por isso, Aristóteles diz que, nos assuntos morais e políticos, devemos ouvir as enunciações indemonstráveis dos experientes e prudentes, não menos que as suas demonstrações.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 95, a. 4, pergunta-se: Isidoro estabeleceu convenientemente a divisão das leis humanas? A resposta é afirmativa. Em parte da resposta, Tomás diz o seguinte. Pertencem ao direito das gentes aquelas coisas que derivam da lei natural como as conclusões tiradas dos princípios, como as justas compras e vendas, e outras coisas semelhantes, sem as quais os homens não podem conviver uns com os outros. Mas aquelas coisas que derivam da lei natural a modo de determinação particular pertencem ao direito civil, segundo o qual qualquer cidade determina o melhor para ela.

AS AFIRMAÇÕES DE BENEDICT ASHLEY SOBRE A FILOSOFIA MORAL

Consideremos as afirmações de Benedict Ashley sobre a filosofia moral que são feitas em seu livro: *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006). Na passagem a ser considerada e que será traduzida por mim, Ashley está tratando de uma proposta de revisão da ética de Tomás de Aquino feita por Germain Grisez. Quando se apresentar o texto de Ashley, iniciarei com a marcação: "[**Texto**]", e quando se apresentar o meu comentário, iniciarei com a marcação: "**Comentário**".

[**Texto**] (Seção: *Revisões da ética tomista*) Entretanto, essa revisão da ética tomista, se for examinada, apresenta muitas dificuldades. Primeiramente, assim como a visão gilsoniana da metafísica, ela negligencia a "ordem do aprendizado" que me parece ser um elemento essencial da metaciência de Tomás. Foi mostrado nos capítulos 3 e 4 que, assim como Grisez sustenta, toda ciência formalmente distinta começa com princípios que ela não demonstra, mas que são diretamente evidentes. No entanto, também é verdade que toda ciência, exceto a ciência natural, pressupõe a ciência natural como a sua condição material, visto que todo o nosso conhecimento deve em última instância repousar no conhecimento do sensível, o assunto próprio da ciência natural. Pois assim na ordem epistemológica a ética pressupõe uma antropologia fornecida pela ciência natural, visto que a lei natural é simplesmente a conformidade com as carências da natureza humana. Os primeiros princípios da ética se tornam cientificamente evidentes somente após a ciência natural estabelecer a existência da natureza humana e suas carências. Embora seja verdade que para raciocinar corretamente sobre assuntos éticos não é absolutamente necessário ter um entendimento científico e crítico da natureza humana, tal entendimento é necessário para uma ética teoricamente desenvolvida. Assim, Grisez, na ordem prática, assim como Gilson e Owens na ordem teórica, no que diz respeito à validez da metafísica pela negligência da ordenação que Tomás faz das ciências, coloca em perigo a validez da ética. (Página 361)

Comentário: na ordem do aprendizado das ciências filosóficas que Tomás apresenta (por exemplo, no *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7), a filosofia moral e política vem em quarto lugar, após a lógica, a matemática e a ciência natural, e ela requer experiência e uma alma livre das paixões. Portanto, a posição de Ashley está parcialmente correta, ao assinalar que a filosofia moral pressupõe o aprendizado da ciência natural, mas está parcialmente incorreta, porque o que torna válida a filosofia moral não é o conhecimento da ciência natural, mas sim a experiência das operações morais particulares e variáveis e a alma livre das paixões. Não existe filosofia moral válida, se ela não for prática. E não existe filosofia moral prática, se ela não for idêntica à prudência. O "sentido" requerido pela filosofia moral não é

um sentido exterior, mas um sentido interior, que é aperfeiçoado pela memória e pela experiência e que faz a avaliação moral de atos morais particulares e variáveis. Os preceitos da lei natural e da sindérese não são mencionados por Tomás em seus comentários sobre as obras físicas e metafísicas de Aristóteles e nem mesmo em seu comentário sobre a *Ética a Nicômaco*, mas sim na *Suma de Teologia*. De acordo com um modelo de interpretação da filosofia moral chamado de modelo dos graus do saber[10], a filosofia moral pode ser distinguida segundo três critérios: ela tem um objeto operável, um modo de proceder prático (ou seja, compositivo e raciocinativo), e um fim prático, que é a operação. Com isso, a filosofia moral pode ser considerada igual à prudência.

AS AFIRMAÇÕES DE RALPH MCINERNY SOBRE A FILOSOFIA MORAL

Consideremos as afirmações de Ralph McInerny sobre a filosofia moral que são feitas em: MCINERNY, Ralph. Thomistic natural law and Aristotelian philosophy. In: GOYETTE, John; LATKOVIC, Mark S.; MYERS, Richard S. (ed.). *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition: Contemporary perspectives*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, pp. 25-39. Farei a tradução das principais passagens de McInerny. Quando se apresentar um texto de McInerny, iniciarei com a marcação: "[**Texto**]", e quando se apresentar o meu comentário, iniciarei com a marcação: "**Comentário**".

[**Texto**] (Seção: *Prólogo*) Primeiramente, farei algumas observações gerais sobre a atitude de tomistas sobre Aristóteles. Em segundo lugar, indicarei como receios sobre Aristóteles afetaram pensamentos sobre a doutrina moral. Finalmente, chegarei à questão específica sobre Aristóteles e a lei natural tomista. (Página 25)

[**Texto**] (Seção: *Filosofia aristotélico-tomista*) Com referência especial ao meu tópico, o ponto de vista de Gilson se resume a isso: O ser está no coração do pensamento de Tomás. Aristóteles negligenciou o ser, identificando-o com a essência. Portanto, a filosofia de Aristóteles é totalmente diferente da de Tomás. (Página 28)

[**Texto**] (Seção: *O reino da filosofia moral*) A mente humana é capaz de chegar ao conhecimento de Deus, de que ele existe e tem certos atributos. Não é necessário que esse esforço especulativo seja governado ou subordinado à fé para proceder. Mas a ordem prática apresenta um problema diferente, e aqui Maritain desenvolveu uma teoria da "Filosofia Moral Adequadamente Considerada" segundo a qual a filosofia moral só pode ser prática se ela nos guiar para o que é o nosso fim último. Mas sabe-se que o nosso fim último é sobrenatural. Portanto, a filosofia moral deve ser subalternada à teologia moral para ser verdadeiramente prática. Maritain insistiu

10. Sobre esse modelo de interpretação, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

que isso não destrói a filosofia moral como filosofia, tornando-a teologia. Mas claramente Aristóteles não parece ser um guia adequado na ordem moral. (Página 29)

[**Texto**] (Seção: *Natural e sobrenatural*) Se o bem e o fim de qualquer coisa é lido a partir de sua natureza, será que o homem tem um fim que é proporcionado à sua natureza? Se ele o tem, qual é a relação entre tal fim (chamemo-lo de fim natural) e o fim sobrenatural que se revelou ter? O primeiro foi abolido pelo segundo? Será que se baseia num falso pressuposto o discurso sobre um fim natural baseado no pressuposto de que o homem está num estado de natureza pura? (Página 30)

[**Texto**] (Seção: *Aristóteles e Tomás de Aquino*) Tomás se refere ao livro 1, capítulo 10, da *Ética a Nicômaco* (1101a14-20): "Por que então não deveríamos dizer que é feliz aquele que é ativo de acordo com a virtude completa e é suficientemente equipado com bens exteriores, não por um período casual, mas por toda uma vida completa? Ou devemos acrescentar 'e que é destinado a viver assim e morrer como condiz com a sua vida'? Certamente o futuro nos é obscuro, ao passo que a felicidade, dizemos, é um fim e algo final de todos os modos. Se é assim, devemos chamar de felizes aqueles entre os homens vivos em quem essas condições se realizam ou devem se realizar, mas felizes enquanto homens." Tomás considera isso como a admissão de Aristóteles de que o ideal da felicidade só pode ser realizado imperfeitamente por nós homens nesta vida. E isso abre o caminho para ele incluir o que Aristóteles disse sobre a vida boa em uma visão mais rica do bem máximo que supera os caprichos e as vicissitudes e contingências desta vida (ver *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. Litzinger, livro 1, lição 16, n. 202). Daí o uso frequente feito por Tomás da distinção entre a felicidade imperfeita, a felicidade alcançável nesta vida, e a felicidade perfeita, aquela que nos é prometida futuramente. (Páginas 32-33)

[**Texto**] (Seção: *Aristóteles e a lei natural*) Aristóteles é citado quarenta e quatro vezes nos trinta e sete artigos que perfazem as questões de 90 a 97, mas em nenhum lugar a sua influência é mais óbvia do que na descrição da lei natural enquanto fornece os pontos de partida do raciocínio prático que funcionam de modo análogo aos pontos de partida do raciocínio em geral. Essa é a base para sustentar que todas as pessoas agentes captam essas diretrizes constitutivas da ação boa e realizadora. Tão naturais, tão impressos no coração são esses princípios da lei natural, que eles não podem jamais ser totalmente erradicados. Isso não quer dizer, é claro, que todos conhecem naturalmente as explicações ou definições da lei natural que Tomás oferece – a participação peculiarmente humana na lei eterna; os primeiros princípios indemonstráveis do raciocínio prático; mas podemos confiar que todos sejam capazes de discernir a diferença entre o bem e o mal, em instâncias gerais e menos gerais. (Página 35)

[**Texto**] (Seção: *Conclusão*) Meu objetivo não é perseguir cada um dos assuntos mencionados, mas sugerir que o seu efeito cumulativo é mostrar o modo pelo qual Aristóteles forma a estrutura fundamental do pensamento moral de Tomás. Um sinal disso é o puro número de vezes em que ele é invocado no curso da discussão sobre o fim último e a lei natural. (Página 36)

Comentário: na Questão da Lei Natural (*Suma de Teologia*, I-II, q. 94, a. 3), pergunta-se: todos os atos das virtudes pertencem à lei natural? Em resposta, Tomás de Aquino distingue entre dois sentidos dos atos virtuosos. No primeiro sentido, todos os atos virtuosos pertencem à lei natural, porque todos os atos virtuosos procedem do primeiro princípio natural da razão prática que dita agir segundo a razão, e agir segundo a razão é agir virtuosamente. Entretanto, no segundo sentido, nem todo ato virtuoso pertence à lei natural, pois nem todo ato virtuoso é realizado em razão de uma simples inclinação natural, mas muitos são realizados graças a uma inquirição da razão, que conduz a atos úteis para o bem viver. No primeiro sentido, enfatiza-se que a prudência é formada graças aos primeiros princípios da sindérese, mas no segundo sentido, enfatiza-se que a prudência é formada graças aos princípios posteriores, que são adquiridos pela experiência e pela doutrina.

Em seu texto, McInerny enfatiza apenas o primeiro sentido dos atos virtuosos pertencentes à lei natural. Ou seja, ele enfatiza apenas que a prudência é formada graças aos primeiros princípios práticos da sindérese, e não que a prudência é formada graças aos princípios práticos posteriores, que são adquiridos pela experiência e pela doutrina. Assim, ele enfatiza apenas o que é invariável na prudência, e não o que é variável. Portanto, as duas coisas que McInerny pretende relacionar são: a sindérese e a filosofia moral de Aristóteles. No entanto, em todo o seu texto, entre suas citações, McInerny cita apenas uma única passagem de Aristóteles, com o correspondente comentário de Tomás (*Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 16, n. 202). Nessa passagem, Tomás parece distinguir entre a felicidade imperfeita e a felicidade perfeita, e parece atribuir a Aristóteles essa distinção. Entretanto, essa passagem não indica, de nenhum modo, como a sindérese e a filosofia moral de Aristóteles estão relacionadas. O único argumento que McInerny usa para demonstrar o fundamento aristotélico da sindérese de Tomás de Aquino é a contagem de vezes em que Aristóteles é citado em uma parte do Tratado da Lei. Mas é claro que esse argumento não é capaz de tal demonstração. McInerny reconhece essa incapacidade, pois conclui dizendo: "Meu objetivo não é perseguir cada um dos assuntos mencionados, mas sugerir que o seu efeito cumulativo é mostrar o modo pelo qual Aristóteles forma a estrutura fundamental do pensamento moral de Tomás". Creio ser provável que McInerny conhecia o livro de Harry Jaffa: *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952). Uma das conclusões de Jaffa nesse livro (pp. 186-188) é que

Tomás erra ao atribuir a Aristóteles a noção de sindérese, pois esta é uma noção de origem cristã e não de origem aristotélica. O texto de McInerny foi publicado em 2004. Portanto, McInerny teve 52 anos para apresentar o seu comentário sobre a conclusão de Jaffa. Então por que não fez isso?

McInerny defende que a ética de Tomás de Aquino é uma ética centrada na lei natural. No entanto, ele escreveu uma resenha sobre um livro que defende que a ética de Tomás de Aquino não é centrada na lei natural, mas é centrada na prudência. O livro é: NELSON, Daniel Mark. *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992. Em sua resenha, McInerny contradiz-se a si mesmo e aceita que a ética de Tomás de Aquino pode ser considerada como sendo centrada na prudência. Traduzo a seguir a conclusão da resenha: "Que as virtudes estão no coração da vida moral e que elas são o princípio organizador da segunda parte da *Suma de Teologia*, isso não se discute, e é bom insistir firmemente nisso. Mas a descrição que Nelson faz da lei natural como uma maneira de falar sobre como agimos em vez de algo que guia a ação parece confundir a explicação a respeito da lei natural com o que a lei natural é em si. Ademais, a impaciência de Nelson com a hierarquização dos preceitos da lei natural como sendo primários e secundários não parece fazer justiça às questões envolvidas. (Afinal, a distinção é de Tomás e não uma fabricação de intérpretes.) Mas parecerá ser grosseiro insistir em tais coisas. Melhor aplaudir a restauração de um equilíbrio na compreensão da teoria moral tomista. O livro de Nelson pretende ser uma correção, e se ele às vezes parece fazer pouco caso da lei natural com vistas a nos fazer focar na prudência, o beneficiário dessa correção dificilmente considerará isso como um vício." MCINERNY, Ralph. Resenha de: The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics, by Daniel Mark Nelson. *Ethics*, v. 104, n. 2, 1994, pp. 401-402.

CONCLUSÃO

Com isso, espero, primeiro, ter mostrado como Tomás de Aquino concebe o aprendizado da filosofia moral e, depois, ter exposto e comentado as opiniões que Benedict Ashley e Ralph McInerny têm sobre como se deve aprender a filosofia moral.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Translated by C.I. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *Volumes 2, 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

ASHLEY, Winston. *The theory of natural slavery according to Aristotle and St. Thomas*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1941.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

JAFFA, Harry. *Thomism and Aristotelianism: A study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

MARITAIN, Jacques. *Distinguish to unite or the degrees of knowledge*. Newly translated from the fourth French edition under the supervision of Gerald B. Phelan. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.

MCINERNY, Ralph. Resenha de: The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics, by Daniel Mark Nelson. *Ethics*, v. 104, n. 2, 1994, pp. 401-402.

MCINERNY, Ralph. Thomistic natural law and Aristotelian philosophy. In: GOYETTE, John; LATKOVIC, Mark S.; MYERS, Richard S. (ed.). *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition: Contemporary perspectives*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, pp. 25-39.

NELSON, Daniel Mark. *The priority of prudence: Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992.

O'NEIL, Charles J. Prudence the incommunicable wisdom. In: BRENNAN, Robert E. (ed.). *Essays in Thomism*. New York: Sheed and Ward, 1942, pp. 185-204.

CAPÍTULO 2

A PRUDÊNCIA E AS VIRTUDES INTELECTUAIS EM GERAL SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino concebe a necessidade da prudência[1] para as outras virtudes intelectuais, para as virtudes morais e para a vida humana em geral. Veremos que o bom uso das virtudes intelectuais que são a ciência, a sabedoria e a arte depende totalmente da prudência, pois a prudência é a única virtude intelectual e moral que dá a capacidade de operar bem e dá também o bom uso das outras virtudes intelectuais. Ademais, a prudência é a virtude intelectual mais necessária à vida humana, pois é a única virtude intelectual que garante a retidão do apetite e a retidão da razão em todas as operações que podem ser praticadas moralmente pelo homem em sua comunidade social. E ademais, não existe virtude moral sem prudência e nem existe prudência sem virtude moral, porque todo ato moral, para ser realizado, necessita das contribuições simultâneas da virtude moral e da prudência, e porque a prudência, para julgar retamente a operação que deve ser realizada em cada caso particular, necessita das virtudes morais. Para fazer este estudo, irei expor e comentar alguns artigos da *Suma de Teologia*[2]. Em cada artigo, apresentarei primeiro o *sed contra*, depois o corpo da resposta, e por fim cada objeção seguida de sua respectiva resposta. Quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: [**Texto**], e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: **Comentário**.

1. Eu já estudei a prudência em outros livros: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025. Sobre a relação entre a prudência e as outras virtudes intelectuais, ver os capítulos VII e VIII de: HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

2. Usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 4*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

QUESTÕES 57 E 58 DO TRATADO DOS HÁBITOS E VIRTUDES

Questão 57: A distinção das virtudes intelectuais

Suma de Teologia, I-II, q. 57, a. 1: os hábitos intelectuais especulativos são virtudes?

[**Texto**] Em sentido contrário, só os hábitos especulativos tratam do necessário que não pode existir de outro modo. Ora, o Filósofo afirma certas virtudes intelectuais na parte da alma que considera o necessário que não pode existir de outro modo. Logo, os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.

[**Texto**] Respondo. Visto que toda virtude se define pela relação com o bem, como já foi dito, pode um hábito ser considerado virtude de duas maneiras, segundo já se viu: ou porque faz a faculdade de agir bem, ou porque, com a faculdade, faz o uso bom. Ora, este último caso, já foi dito, pertence unicamente a hábitos referentes à parte apetitiva, pois a potência apetitiva da alma é a que faz usar de todas as potências e hábitos.

Portanto, como os hábitos intelectuais especulativos não aperfeiçoam a parte apetitiva nem lhe dizem respeito, de algum modo, senão só à parte intelectual, é possível chamá-los de virtudes, enquanto acionam a faculdade dessa boa ação, que é a consideração da verdade, pois esta é a boa obra do intelecto. Não são, porém, virtudes no segundo sentido, ou seja, enquanto proporcionam o bom uso de uma potência ou de um hábito. Na verdade, não é por se ter o hábito de uma ciência especulativa que se tende a usá-la, mas se torna apto a contemplar a verdade nas coisas das quais tem conhecimento. Que se use do conhecimento adquirido, isso se dá por moção da vontade. Por isso, a virtude que aperfeiçoa a vontade, como a caridade ou a justiça, também leva a usar bem desses hábitos especulativos. Assim, pode haver mérito nas ações desses hábitos, se forem feitas com caridade. Daí aquela palavra de Gregório: "a vida contemplativa tem mais méritos que a ativa".

Comentário: a virtude é aquilo que se ordena ao bem. Mas um hábito pode ordenar-se ao bem de dois modos: de um modo, enquanto dá a capacidade de operar bem, e de outro modo, enquanto dá tal capacidade e também dá o bom uso. Porém, apenas os hábitos da parte apetitiva dão a capacidade de operar bem e também o bom uso, pois apenas a potência apetitiva pode fazer o uso das potências e dos hábitos. Os hábitos intelectuais especulativos podem ser chamados de virtudes apenas no primeiro sentido, porque eles não aperfeiçoam a parte apetitiva, mas dão apenas a capacidade de operar bem, e essa boa operação consiste em considerar a verdade, que é a boa operação do intelecto. Eles não podem ser chamados de virtudes no segundo sentido, porque não dão o bom uso de uma potência ou de um hábito. Por exemplo, a posse de uma ciência especulativa dá apenas a reta consideração da verdade, mas não dá o bom uso dessa consideração. Só a vontade pode fazer o

bom uso de um conhecimento. Assim, só as virtudes que aperfeiçoam a vontade, como a caridade ou a justiça, podem dar o bom uso de um hábito especulativo. Se o uso de um hábito especulativo for feito com a caridade, esse uso será meritório.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, a virtude é um hábito operativo, como já foi dito. Ora, os hábitos especulativos não são operativos, pois o especulativo se distingue do prático, ou seja, do operativo. Logo, os hábitos intelectuais especulativos não são virtudes.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que há dois tipos de atividade: a exterior e a interior. Ora, o que é prático ou operativo e se opõe ao especulativo, toma-se como atividade exterior, para a qual não se orienta o hábito especulativo. Este, na realidade, se orienta para a atividade interior do intelecto, que consiste na contemplação da verdade e, sob esse aspecto, é um hábito operativo.

Comentário: há dois tipos de operação: a exterior e a interior. O hábito prático se ordena à operação exterior, mas o hábito especulativo se ordena à operação interior do intelecto, que consiste na consideração da verdade. O hábito especulativo pode ser chamado de operativo, na medida em que realiza tal operação interior.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a virtude é daquelas coisas pelas quais o homem se torna feliz ou bem-aventurado, pois, segundo o livro I da *Ética*, "a felicidade é a recompensa da virtude". Ora, os hábitos intelectuais não consideram os atos humanos nem os outros bens humanos pelos quais se alcança a bem-aventurança, mas antes as coisas da natureza ou de Deus. Logo, não se pode dizer que esses hábitos sejam virtudes.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que de dois modos a virtude diz respeito a algumas coisas. Primeiro, como a objetos. Assim, as referidas virtudes especulativas não dizem respeito às coisas pelas quais o homem se torna bem-aventurado, a menos que "pelas quais" indique a causa eficiente ou o objeto da bem-aventurança completa que é Deus, objeto supremo de contemplação. Segundo, como a atos. Desse modo, as virtudes intelectuais dizem respeito ao que faz o homem feliz, seja porque os atos dessas virtudes podem ser meritórios, como já disse; seja porque constituem um começo da bem-aventurança perfeita, que consiste, conforme foi dito, na contemplação da verdade.

Comentário: as virtudes especulativas não tratam dos atos humanos pelos quais o homem alcança a felicidade. No entanto, elas se relacionam com a felicidade humana de dois modos. De um modo, enquanto tratam de um determinado objeto, ou seja, Deus, que é a causa eficiente e o objeto da felicidade completa do homem. De outro modo, enquanto os atos dessas virtudes especulativas tornam o homem feliz, pois tais atos podem ser meritórios (se realizados com a caridade) e podem ser um começo da felicidade perfeita, a qual consistirá na consideração da verdade.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, a ciência é um hábito especulativo. Ora, ciência e virtude distinguem-se entre si, como gêneros diversos não subalternos, conforme bem mostra o Filósofo. Logo, os hábitos especulativos não são virtudes.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a ciência opõe-se à virtude na segunda acepção, a saber, enquanto pertence à potência apetitiva.

Comentário: a ciência especulativa é uma virtude enquanto dá a capacidade de operar bem, mas não é uma virtude no outro sentido, porque não dá o bom uso, que é realizado pela potência apetitiva.

Suma de Teologia, I-II, q. 57, a. 2: são apenas três os hábitos intelectuais especulativos, a saber: a sabedoria, a ciência e o intelecto?

[**Texto**] Em sentido contrário, o Filósofo afirma somente três virtudes intelectuais especulativas, que são a sabedoria, a ciência e o intelecto.

[**Texto**] Respondo. Como foi dito antes, é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa na consideração da verdade, já que esta é a sua ação boa. Ora, a verdade pode ser considerada de dois modos: ou por si mesma, ou por meio de outra verdade. Por si mesma, comporta-se como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto. E, por isso, o hábito que aperfeiçoa o intelecto para essa consideração da verdade chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios.

Quanto à verdade conhecida mediante outra, ela não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas inquirida pela razão e comporta-se como um termo. E isso pode ser de dois modos: ou é o último num determinado gênero, ou é o último em relação com todo o conhecimento humano. E como "as coisas que são conhecidas em último lugar em relação conosco são, por natureza, as primeiras e as mais conhecidas", conforme se diz no livro I da *Física*, por isso o que é último relativamente a todo o conhecimento humano é o que, por natureza, é o primeiro e o mais cognoscível. Ora, sobre isso é que se aplica a sabedoria, que considera as causas altíssimas, como se lê no livro I da *Metafísica*. Portanto, convenientemente analisa e organiza todas as coisas, pois é remontando às causas primeiras que se pode ter um juízo perfeito e universal. Por fim, quanto àquilo que é último neste ou naquele gênero das coisas conhecíveis, é a ciência que aperfeiçoa o intelecto. Por isso, haverá tantos diferentes hábitos das ciências quanto são os diferentes gêneros de coisas conhecíveis, ao passo que existe uma só sabedoria.

Comentário: a virtude intelectual especulativa é aquela pela qual se considera a verdade. Mas a verdade pode ser considerada de dois modos: de um modo, enquanto é conhecida por si mesma, e de outro modo, enquanto é conhecida por meio de outra verdade. Quando é conhecida por si mesma, ela é como um princípio e é imediatamente percebida pelo intelecto. O hábito que considera a verdade dessa maneira é chamado de intelecto, ou hábito dos princípios. Quando a verdade é conhecida por meio de outra, ela não é apreendida imediatamente, mas é investigada pela razão e é como um término (conclusão). Porém, esse término pode ser último em dois sentidos: ou é último em um determinado gênero, ou é último em relação a todo o conhecimento humano. Como diz Aristóteles, aquilo que é último em relação a todo o conhecimento humano é aquilo que, por natureza, é primeiro e mais cognoscível. O hábito da sabedoria é o hábito que versa sobre esse tipo de término. A sabedoria julga e ordena todas as coisas. Ela tem um juízo perfeito e universal, pois faz uma resolução às causas primeiras. O hábito da ciência versa sobre o outro tipo de término, aquele que é último em um determinado gênero de coisas cognoscíveis. Há diversas ciências, porque há diversos tipos de coisas cognoscíveis, mas há apenas uma sabedoria.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, não se deve opor uma espécie a um gênero. Ora, a sabedoria é uma espécie de ciência, como diz o livro VI da *Ética*. Logo, não se deve distingui-la da ciência, ao enumerar as virtudes intelectuais.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a sabedoria é uma espécie de ciência, enquanto possui o que é comum a todas ciências, a saber, a demonstração das conclusões a partir dos princípios. No entanto, como tem algo mais que as outras ciências, enquanto julga tudo e não só quanto às conclusões, mas também quanto aos primeiros princípios, por isso tem uma razão de virtude mais perfeita do que a ciência.

Comentário: a sabedoria tem uma razão de virtude mais perfeita do que a ciência, porque, embora faça algo comum a todas as ciências, que é demonstrar conclusões a partir de princípios, ela vai além e julga tudo não só quanto às conclusões, mas também quanto aos primeiros princípios.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, na distinção das potências, dos hábitos e dos atos, considerada em relação com seus objetos, considera-se sobretudo a distinção segundo a razão formal destes, como foi demonstrado anteriormente. Logo, não se deve distinguir os diferentes hábitos pelo objeto material, mas pela razão formal desse objeto. Ora, o princípio da demonstração é a razão que dá a ciência das conclusões. Logo, o intelecto dos princípios não deve ser afirmado como hábito ou virtude distinta da ciência das conclusões.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que quando a razão do objeto, por natureza, se refere por um único ato a uma potência ou a um hábito, então não se distinguem os hábitos ou as potências pela razão do objeto e pelo objeto material. Assim é que à mesma potência visual pertencem a cor e a luz, sendo esta a razão de se ver a cor e de se ver a luz e a cor, simultaneamente. Ora, os princípios da demonstração podem ser considerados separadamente, sem examinar as conclusões. E podem também ser considerados junto com as conclusões, enquanto são deles que se deduzem as conclusões. Assim, considerar os princípios desta última maneira é próprio da ciência, que considera também as conclusões. Mas considerar os princípios em si mesmos, é próprio do intelecto. Por isso, pensando bem, essas três virtudes não se distinguem por igual razão, mas segundo determinada ordem, como acontece com um todo potencial, onde uma parte é mais perfeita que outra, como, por exemplo, a alma racional é mais perfeita que a alma sensitiva e esta, mais que a vegetativa. Desse modo é que a ciência depende do intelecto, como de um princípio superior e ambas dependem da sabedoria, como de um princípio supremo, dado que ela contém em si tanto o intelecto quanto a ciência, enquanto é capaz de julgar as conclusões das ciências e os princípios delas.

Comentário: o intelecto dos princípios é um hábito distinto da ciência, porque ele considera os princípios da demonstração em si mesmos, sem examinar as conclusões, ao passo que a ciência deduz as conclusões a partir dos princípios. As três virtudes especulativas, ou seja, o intelecto, a ciência e sabedoria, não se distinguem entre si por igual razão, mas segundo uma determinada ordem, como acontece em um todo potencial, no qual uma parte é mais perfeita do que a outra. A ciência depende do intelecto como de algo superior. E o intelecto e a ciência dependem da sabedoria como de algo supremo. A sabedoria contém essas duas virtudes e é capaz de julgar as conclusões das ciências e os princípios delas.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, chama-se virtude intelectual aquela que está, por essência, na parte racional. Ora, a razão, mesmo a especulativa, raciocina, tanto por silogismos demonstrativos como por silogismos dialéticos. Logo, assim como a ciência causada pelo silogismo demonstrativo é afirmada uma virtude intelectual especulativa, assim também o é a opinião.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que segundo se expôs anteriormente, o hábito da virtude é determinado para o bem e de forma alguma para o mal. Ora, o bem do intelecto é a verdade e o seu mal, a falsidade. Por essa razão é que só se chamam virtudes intelectuais os hábitos pelos quais se diz sempre a verdade e nunca a falsidade. Ora, a opinião e a suspeita podem recair sobre o verdadeiro e sobre o falso e, por isso, não são virtudes intelectuais, conforme se diz no livro VI da *Ética*.

Comentário: a opinião e a suspeita não são virtudes intelectuais, porque podem dizer a verdade e a falsidade, ao passo que uma virtude intelectual diz apenas a verdade, que é um bem.

Suma de Teologia, I-II, q. 57, a. 3: a arte, como hábito intelectual, é uma virtude?

[**Texto**] Em sentido contrário, o Filósofo afirma a arte como virtude, e não a enumera entre as virtudes especulativas, cujo sujeito afirma ser a parte científica da alma.

[**Texto**] Respondo. A arte nada mais é que a razão reta de fazer algumas obras. Mas serem elas boas ou más não está nesta ou naquela disposição do apetite humano e sim em que a própria obra que se faz seja boa em si mesma. Com efeito, o que vai em louvor do artista, como tal, não é a vontade com que realiza a obra, senão a qualidade da sua obra. Assim, pois, a arte, falando com propriedade, é um hábito operativo. Num ponto, porém, ela se identifica com os hábitos especulativos, a saber, enquanto a estes hábitos interessa o modo de ser da coisa considerada e não como o modo de ser do apetite humano em relação com ela. Assim, desde que um geômetra demonstre uma verdade, pouco importa esteja ele, em sua parte apetitiva, alegre ou com raiva e o mesmo se dá com o artista, como já foi dito. Portanto, a arte tem razão de virtude tanto quanto os hábitos especulativos, pois nem estes nem a arte tornam a obra boa quanto ao uso que se faz dela, já que isso é próprio da virtude que aperfeiçoa o apetite, mas quanto à faculdade de bem agir.

Comentário: a arte é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser produzidas. Porém, o bem dessas coisas não depende de como está disposto o apetite humano, mas sim de como está disposta a própria obra. O que torna louvável o artífice não é a vontade com a qual ele realiza a obra, mas sim a qualidade de sua obra. A arte é um hábito operativo. No entanto, ela tem algo em comum com os hábitos especulativos: em ambos, o que interessa é como é a coisa considerada (o objeto) e não como está o apetite humano em relação a ela. Por exemplo, o que interessa na ciência da geometria é apenas a demonstração da verdade, e não se o geômetra está alegre ou irado em sua parte apetitiva, e isso também ocorre na arte. Assim, a arte é uma virtude no mesmo sentido em que os hábitos especulativos são virtudes, pois ambos dão apenas a capacidade de operar bem e não o bom uso desta boa operação.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, Agostinho diz que "ninguém faz mau uso da virtude". Ora, existe quem use mal da arte, pois um artista pode trabalhar mal, de acordo com a ciência de sua arte. Logo, a arte não é uma virtude.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que quando um artista faz uma obra má, não é uma obra de arte e sim contra a arte, da mesma forma que alguém, sabendo a verdade, profere uma mentira. O que ele diz não está de acordo com a ciência, mas contra ela. Por tal razão, como a ciência sempre se refere ao bem, conforme foi dito, assim também a arte e por isso ela se diz uma virtude. No entanto, ela não atinge a plena razão de virtude porque não gera o bom uso, em si mesmo. Para tanto algo mais é necessário, embora o bom uso não seja possível sem a arte.

Comentário: a arte dá a capacidade de operar bem, e por isso, quando um artífice produz uma obra má, isso não é uma obra de sua arte, mas algo contrário à sua arte. Porém, a arte não é uma virtude perfeita, porque não dá o bom uso da obra de arte. O que dá o bom uso é outra coisa, mas o bom uso só pode existir se a arte existir.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, não existe virtude de virtude. Ora, segundo o livro VI da *Ética,* "há uma virtude da arte". Logo, a arte não é uma virtude.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que sendo uma vontade boa, aperfeiçoada pela virtude moral, necessária para o bom uso da arte, o Filósofo diz que há uma virtude da arte, virtude moral, no sentido que se requer uma virtude moral para o bom uso dela; pois é claro que o artista, pela justiça, que torna a vontade reta, se inclina a fazer um trabalho com fidelidade.

Comentário: Aristóteles diz que "há uma virtude da arte", e isso quer dizer que um artífice precisa de uma vontade boa, aperfeiçoada pela virtude moral, para que ele faça um bom uso de sua arte. O que inclina um artífice a produzir fielmente uma obra é a virtude da justiça, que torna reta a sua vontade.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, as artes liberais são superiores às artes mecânicas. Ora, assim como estas são práticas, aquelas são especulativas. Logo. se a arte fosse uma virtude intelectual, deveria ser enumerada entre as especulativas.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que até nas especulações há, de certo modo, algum trabalho a realizar, como, por exemplo, na construção de um silogismo ou de um discurso coerente ou ainda no contar ou medir. Por isso é que todos os hábitos especulativos dirigidos a essas ações da razão se chamam, por certa semelhança, artes liberais, à diferença das que são voltadas para as obras executadas pelo corpo, que são, até certo ponto, servis, se se considera que o corpo está sujeito servilmente à alma e é pela alma que o homem é livre. Por outro lado, as ciências não ordenadas a nenhuma dessas obras chamam-se simplesmente ciências e não artes. E se as artes liberais são mais nobres, nem por isso lhes convém mais a razão de arte.

Comentário: até mesmo nos hábitos especulativos realiza-se alguma obra, como se vê por exemplo na lógica, que ensina a construir um silogismo. Por isso é

que algumas ciências especulativas são chamadas também de artes. Porém, elas são chamadas de artes liberais, porque as suas obras são realizadas pela parte livre do homem, que é a alma, e não pelo corpo, que realiza obras servis. Mas há ciências que não são ordenadas a tais obras, e por isso são chamadas apenas de ciências e não de artes. As artes liberais são mais nobres que as artes servis, mas isso não é razão mais forte para atribuir a elas a realização de obras.

Suma de Teologia, I-II, q. 57, a. 4: a prudência é uma virtude distinta da arte?

[**Texto**] Em sentido contrário, o Filósofo distingue a prudência da arte.

[**Texto**] Respondo. É preciso distinguir as virtudes, onde se encontram diversas razões de virtude. Foi dito acima que existem hábitos que têm razão de virtudes, só porque fazem a faculdade agir retamente e outros há que fazem, além dessa aptidão, o exercício também. Ora, a arte faz apenas a faculdade agir retamente, porque não diz respeito ao apetite, ao passo que a prudência não só faz essa faculdade agir bem, como também o exercício, já que diz respeito ao apetite, por lhe pressupor a retidão.

A razão dessa diferença é que a arte é "a razão reta das coisas factíveis", enquanto que a prudência é "a razão reta de nosso agir". Fazer e agir são coisas diferentes. O primeiro, como se diz no livro IX da *Metafísica*, é um ato que passa para uma matéria exterior, como construir, cortar e outros, enquanto que o segundo é um ato que fica no próprio agente, como ver, querer e semelhantes. É assim, pois, que a prudência está para os atos humanos, que são o exercício das potências e dos hábitos, como a arte, para as coisas exteriores, porque uma e outra são a razão perfeita em relação com as coisas às quais se aplicam. A perfeição e a retidão da razão nas coisas especulativas dependem dos princípios a partir dos quais a razão faz sua argumentação, do mesmo modo que, como já se disse, a ciência depende do intelecto, que é o hábito dos princípios e o pressupõe. Ora, nos atos humanos os fins têm o mesmo papel que os princípios na especulação, diz o Filósofo. Por isso, a prudência, que é a razão reta do agir, exige que se esteja bem disposto em relação aos fins, o que supõe um apetite reto. Por isso também a prudência exige a virtude moral, que torna reto esse apetite. Contudo, nas obras da arte o bem não é o do apetite humano, mas o das próprias obras e, por isso, a arte não pressupõe um apetite reto. Daí vem que o artista que falha voluntariamente é mais elogiado que o outro que o faz sem querer; ao contrário, pecar contra a prudência por querer é pior que fazê-lo involuntariamente, pois a retidão da vontade é da razão da prudência e não da arte. E assim fica evidente que a prudência é uma virtude distinta da arte.

Comentário: a arte dá apenas a capacidade de operar bem, pois não diz respeito ao apetite, mas a prudência dá a capacidade de operar bem e dá também o uso, pois

pressupõe a retidão do apetite. A arte é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser produzidas, ao passo que a prudência é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser feitas. Produzir é um ato que passa para uma matéria exterior, ao passo que agir é um ato que fica no próprio agente. Os atos humanos são o objeto próprio da prudência, ao passo que as coisas exteriores são o objeto próprio da arte. Nas ciências especulativas, a retidão da razão depende dos primeiros princípios, que são apreendidos pelo hábito chamado intelecto dos princípios. Mas nos atos humanos, a retidão depende dos fins, que são como princípios. Assim, a prudência requer que o homem esteja bem disposto em relação aos fins, e isso é feito pelo apetite reto. E o que torna reto o apetite é a virtude moral. Nas obras de arte o bem não é o bem do apetite humano, mas sim o bem das próprias obras de arte, e por isso a arte não pressupõe um apetite reto. O artífice que falha voluntariamente é mais elogiado do que o artífice que falha sem querer. Mas pecar contra a prudência por querer é pior do que pecar contra ela involuntariamente, pois a retidão da vontade é essencial na prudência, mas não na arte.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, a arte é a razão reta de fazer certas obras. Ora, a diversidade genérica das obras não faz com que uma coisa perca a razão de arte, pois há diversas artes que se aplicam a obras bastante diferentes. Logo, como a prudência também é uma razão reta de fazer as coisas, parece que ela também deve ser dita arte.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que os diversos gêneros das obras artísticas são todos exteriores ao homem e, por isso, a razão de virtude neles não varia. A prudência, porém, é a razão reta dos próprios atos humanos. Por conseguinte, como foi dito, a razão de virtude é diversificada.

Comentário: a arte e a prudência são distintas, porque a arte versa sobre obras artificiais que são exteriores ao homem, ao passo que a prudência versa sobre os atos humanos.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a prudência combina mais com a arte do que os hábitos especulativos, pois tanto as artes como a prudência "se exercem de forma diferente em coisas contingentes", como se diz no livro VI da *Ética*. Ora, certos hábitos especulativos são chamados de artes. Logo, a prudência deve, com mais razão ainda, ser chamada de arte.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que a prudência combina mais com a arte do que os hábitos especulativos, quanto ao seu sujeito e à sua matéria, pois ambas pertencem à parte opinativa da alma e com respeito ao que sucede contingentemente se têm diferentemente. Mas, pelo que já foi visto, fica claro que a arte, como virtude, combina mais com os hábitos especulativos do que com a prudência.

Comentário: a prudência tem em comum com a arte o seguinte: (1) quanto ao sujeito onde residem, ambas residem na parte opinativa da alma, e (2) quanto à matéria sobre a qual versam, ambas versam sobre coisas contingentes, que podem ocorrer de modos diversos. Porém, a arte tem mais em comum com os hábitos especulativos do que com a prudência, se for considerada a noção de virtude, pois a arte e os hábitos especulativos dão apenas a capacidade de operar bem e não dão o bom uso.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, diz o livro VI da *Ética* que "é próprio da prudência dar bons conselhos". Ora, como diz o livro III da *Ética,* isso cabe também a outras artes, como à arte militar, à arte de governar e à medicina. Logo, prudência e arte não se distinguem.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a prudência é boa conselheira em tudo o que concerne à conduta humana e ao fim último da vida, ao passo que certas artes aconselham apenas em matérias ligadas a seus próprios fins. Decorre daí que alguns, porque bons conselheiros em questões de guerra ou de navegação, são tidos por chefes ou pilotos prudentes, mas não prudentes de modo absoluto. Mas, apenas os que são bons conselheiros relativos à totalidade da vida.

Comentário: a prudência aconselha sobre o que pertence a toda a vida humana e sobre o que pertence ao fim último da vida humana. Em algumas artes que aconselham, elas versam apenas sobre os seus fins particulares. Por isso, nas artes da guerra ou da navegação, às vezes alguns homens são chamados de prudentes, mas eles são prudentes apenas sob certo aspecto, ou seja, em seu campo particular e restrito.

Suma de Teologia, I-II, q. 57, a. 5: a prudência é uma virtude necessária ao homem?

[**Texto**] Em sentido contrário, o livro da *Sabedoria* enumera entre as virtudes necessárias à vida humana, quando diz da sabedoria divina: "ela ensina moderação e prudência, justiça e coragem, e não há nada de mais útil aos homens na vida".

[**Texto**] Respondo. A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem. Ora, para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão. Como, porém, a escolha visa aos meios para se conseguir um fim, para ela ser correta exigem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. Quanto aos meios adequados a esse fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo hábito da razão, porque aconselhar e escolher, que são ações relacionadas

com os meios, são atos da razão. É necessário, pois, haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios. Essa virtude é a prudência, virtude, portanto, necessária para se viver bem.

Comentário: a prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem. Para agir bem, é preciso uma escolha correta. A escolha versa sobre os meios que são ordenados a um fim. Para que a escolha seja correta, requerem-se duas coisas: o fim devido e os meios ordenados a tal fim. É pela virtude da parte apetitiva que o homem se dispõe ao fim devido. E é por um hábito da razão que o homem se dispõe aos meios. Esse hábito é a prudência.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, como está a arte para o fazer, do que ela é a razão reta, está a prudência relativamente aos atos que constituem a existência humana, já que a prudência é a reta razão desses atos, como se diz no livro VI da *Ética*. Ora, em relação às coisas que se podem fazer, a arte só é necessária para que sejam feitas e não depois de o terem sido. Logo, a prudência também não é necessária ao homem para viver bem, quando já é virtuoso, mas talvez somente para que venha a sê-lo.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que o bem da arte é considerado não no artista, mas na própria obra, visto que a arte é a razão reta das coisas que se quer produzir. Com efeito, a produção que se concretiza numa matéria exterior não é a perfeição de quem faz, mas do que é feito, assim como o movimento é ato do que é móvel. Ora, a arte tem por matéria as coisas a serem feitas. Já o bem da prudência considera-se no próprio agente, cuja perfeição é o seu próprio agir, pois a prudência é a razão reta do agir, como já se disse. Portanto, para a arte não se exige que o artista aja bem, mas que produza uma obra boa. Mais ainda, a própria obra deve ter boa atuação, como se esperaria de uma faca que corte bem e de um serrote que serre bem, se lhes fosse próprio agir por si mesmos e não serem dirigidos pois não são donos de seus atos. Logo, a arte não é necessária para o artista viver bem, mas só para produzir uma obra boa e conservá-la. Ao contrário, a prudência é indispensável ao homem para viver bem e não só para ser bom.

Comentário: o bem da arte está apenas na obra de arte produzida e não no artista que a produz. A arte não é necessária para que o artista viva bem, mas apenas para que ele produza uma boa obra e a conserve. No entanto, a prudência é necessária para que o homem viva bem e não meramente para que ele se torne bom.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, como se diz no livro VI da *Ética,* "a prudência é a virtude pela qual aconselhamos acertadamente". Ora, pode-se agir não só pelo bom conselho próprio, mas também pelo alheio. Logo, para viver bem não é preciso ter, pessoalmente, prudência. Basta seguir os conselhos dos que o são.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que quando o homem faz o bem não pela própria razão, mas levado pelo conselho de outrem, sua obra ainda não é totalmente perfeita, nem quanto à razão que a dirige nem quanto ao apetite que a move. Portanto, se o bem é feito, não o é absolutamente bem, que é viver bem.

Comentário: não basta que um homem siga os conselhos de algum prudente para realizar um bem, pois assim a sua obra ainda não é totalmente perfeita e o bem não é perfeitamente realizado. A prudência é necessária para realizar perfeitamente o bem, que é viver bem.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, é pela virtude intelectual que somos levados a sempre dizer a verdade e jamais a mentira. Ora, isso parece não acontecer pela prudência, porque não é humano nunca errar nos conselhos sobre o agir, até porque o agir humano é contingente e pode ser realizado de modos diversos. Daí a palavra do livro da *Sabedoria*: "Os pensamentos dos mortais são tímidos; incertas, nossas reflexões". Logo, parece que a prudência não deve ser afirmada uma virtude intelectual.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a verdade do intelecto prático é tomada em sentido diferente do intelecto especulativo, diz o livro VI da *Ética*. A verdade do intelecto especulativo está na conformidade do intelecto com a coisa. E como essa conformidade não é possível de forma infalível nas coisas contingentes, mas só nas necessárias, conclui-se que um hábito especulativo jamais será uma virtude intelectual em matéria contingente e sim apenas nas coisas necessárias. Por outro lado, a verdade do intelecto prático está na conformidade com o apetite reto e essa conformidade não cabe nas coisas necessárias, que não dependem da vontade humana. Ela é possível somente nas coisas contingentes, que podem ser feitas por nós, seja nas coisas interiores, seja nas exteriores. Logo, só se afirma a virtude do intelecto prático em matéria contingente: quando se trata de produzir algo, é a arte; quando se trata do agir, é a prudência.

Comentário: no intelecto especulativo, que versa sobre coisas necessárias, a verdade consiste na conformidade do intelecto com a coisa, e essa conformidade pode ser infalível. Entretanto, no intelecto prático, que versa sobre coisas contingentes, a verdade consiste na conformidade com o apetite reto. Não existe verdade especulativa sobre coisas contingentes e não existe verdade prática sobre coisas necessárias. Existem duas virtudes do intelecto prático: a arte, que versa sobre coisas que podem ser produzidas, e a prudência, que versa sobre coisas que podem ser moralmente feitas.

Questão 58: A distinção entre virtudes morais e intelectuais

Suma de Teologia, I-II, q. 58, a. 1: toda virtude é uma virtude moral?

[**Texto**] Em sentido contrário, "quando falamos de costumes, diz o Filósofo, não dizemos que alguém é sábio ou inteligente, mas manso ou sóbrio". Assim, pois, a sabedoria e o intelecto, embora sejam virtudes, não são morais, como já foi dito. Logo, nem toda virtude é moral.

[**Texto**] Respondo. Para esclarecer a questão, importa considerar o que é *costume*, pois assim poderemos saber o que é virtude moral. Ora, a palavra latina "mos" tem dois sentidos. Às vezes, significa costume, como se diz no livro dos *Atos*: "Se não vos fizerdes circuncidar segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos". Outras vezes, exprime uma inclinação natural, ou quase natural, para determinada ação e, nesse sentido, falamos também dos costumes dos animais, como se diz no livro II dos *Macabeus*: "precipitando-se sobre as hostes contrárias, segundo o costume dos leões, as abateram". E nesse mesmo sentido está no *Salmo* 67: "Ele faz habitar sob o mesmo teto os que têm costumes iguais". Em latim esses dois significados não se distinguem, quanto ao vocábulo. Distinguem-se, porém, em grego, pois *ethos*, que em latim quer dizer *mos*, às vezes tem a sua primeira letra longa e escrita com a letra grega *eta*; outras vezes, a tem breve e escrita com *epsilon*.

Pois bem, a virtude moral vem de *mos*, com o sentido de inclinação natural, ou quase natural, para alguma ação. Desse significado se aproxima o outro de costume, pois este, de certa forma, converte-se em natureza e gera uma inclinação que parece natural. Ora, é evidente que a inclinação para o ato convém propriamente à virtude apetitiva, porque ela é que move todas as potências a agir, como anteriormente mostramos. É por essa razão que nem toda virtude se diz moral, mas só a que está na faculdade apetitiva.

Comentário: nem toda virtude é moral, pois as únicas virtudes chamadas morais são aquelas que residem na potência apetitiva, que move todas as potências a agir. A virtude moral pode ter um sentido de inclinação natural ou quase natural para uma ação, e um sentido de costume.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, virtude moral deriva de *more*, que significa costume. Ora, podemos nos acostumar aos atos de todas as virtudes. Logo, toda virtude é moral.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que procede a objeção se se tomar o termo *mos* no sentido de costume.

Comentário: toda virtude pode ser chamada de moral, se isso tiver o sentido de costume.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, diz o Filósofo que "a virtude moral é o hábito eletivo que consiste no meio termo da razão". Ora, toda virtude parece ser um hábito eletivo, porque podemos praticar por escolha os atos de qualquer virtude, e toda virtude consiste, de certo modo, num meio termo da razão, como se verá depois. Logo, toda virtude é moral.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que todo ato virtuoso pode ser feito por escolha, mas só a virtude que está na parte apetitiva da alma faz uma escolha reta, pois, conforme foi dito, escolher é ato da parte apetitiva. Daí vem que o hábito eletivo, isto é, o princípio da escolha, é só aquele que aperfeiçoa a potência apetitiva, embora os atos dos outros hábitos também possam depender de escolha.

Comentário: só a virtude da parte apetitiva da alma faz uma escolha correta e possibilita realizar um ato virtuoso, embora os atos de outros hábitos também possam depender de escolha.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, Cícero, em sua *Retórica*, diz que "a virtude é como um hábito que se conforma com a razão a modo de natureza". Ora, toda virtude humana por ter o bem do homem como fim, deve ser conforme com a razão, pois o bem do homem consiste em "estar de acordo com a razão", segundo Dionísio. Logo, toda virtude é moral.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que "a natureza é o princípio do movimento", diz o livro II da *Física*. Ora, mover a agir é próprio da parte apetitiva. Por isso, assimilar-se à natureza, por ser consentâneo com a razão, é próprio das virtudes que estão na potência apetitiva.

Comentário: a função da potência apetitiva é mover a operar. Assim, a função das virtudes da potência apetitiva é fazer uma assimilação à natureza, consentindo com a razão.

Suma de Teologia, I-II, q. 58, a. 2: a virtude moral distingue-se da intelectual?

[**Texto**] Em sentido contrário, diz o livro I da *Ética:* "As virtudes se definem por esta diferença: chamamos umas intelectuais; outras, morais".

[**Texto**] Respondo. O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão e qualquer outro princípio delas obedece, de alguma forma, à razão, embora de maneiras diversas. Alguns há que lhe obedecem totalmente, ao menor sinal, sem resistência alguma, como, por exemplo, os membros do corpo, quando em seu estado natural, ao comando da razão, imediatamente a mão ou o pé se movem. Por isso,

o Filósofo diz que "a alma governa o corpo com poder despótico", isto é, como um senhor faz com o escravo, que não tem direito de contradizê-lo. Assim, houve quem afirmasse que todos os princípios ativos existentes no homem se comportam dessa forma com a razão. Mas se fosse assim, bastaria, para agirmos bem, que a razão fosse perfeita e, como a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para agirmos corretamente, ela estaria apenas na razão e, portanto, toda virtude seria intelectual. Pensava assim Sócrates, para quem "todas as virtudes são formas de prudência", como diz o livro da *Ética*. Por isso afirmava que o homem dotado de conhecimento não podia pecar e os que pecam o fazem por ignorância.

Isso procede de um pressuposto falso, porque a parte apetitiva obedece à razão não ao menor aceno, mas com certa resistência. Razão por que o Filósofo diz que "a razão rege a potência apetitiva com poder político", tal qual se governam as pessoas livres, que têm certos direitos de oposição. E, por isso, diz Agostinho que "às vezes, o intelecto toma a dianteira e os sentimentos tardam a segui-lo ou não o seguem", porque, não raro, as paixões ou os hábitos da parte apetitiva impedem o uso da razão, num caso particular. E nesse sentido é, até certo ponto, verdade, o que Sócrates diz que havendo conhecimento não há pecado, contanto que esse conhecimento se estenda ao uso da razão no caso de uma opção em particular.

Assim, pois, para agir bem é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Portanto, tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão.

Comentário: o primeiro princípio de todas as obras humanas é a razão. Qualquer outro princípio das obras humanas obedece à razão, mas cada um obedece a ela de um modo diferente. Por exemplo, os membros do corpo, em seu estado natural, como a mão ou o pé, obedecem totalmente à razão, ao seu simples comando, sem resistir. Alguns filósofos sustentaram que todos os princípios das obras humanas obedecem à razão desse modo. Assim, para o homem agir, bastaria que a sua razão fosse perfeita e que a virtude residisse apenas na razão. Assim, todas as virtudes seriam intelectuais, ou seja, formas de prudência. E então, se um homem tivesse o conhecimento correto, ele jamais pecaria. Sócrates sustentou essa opinião. Entretanto, essa opinião parte de um falso pressuposto, pois a parte apetitiva não obedece ao simples comando da razão, mas obedece com alguma possibilidade de resistência, visto que é possível que, em algum caso particular, as paixões ou os hábitos da parte apetitiva impeçam o uso da razão. Sócrates estaria certo se dissesse que não há pecado quando o conhecimento correto impede o pecado no caso de uma opção em particular. Portanto, deve-se sustentar que, para o homem agir bem, é necessário

que: (1) a razão esteja bem disposta por um hábito de virtude intelectual, e (2) a potência apetitiva esteja bem disposta por um hábito de virtude moral. Assim como há uma distinção entre o apetite e a razão, há também uma distinção entre a virtude moral e a virtude intelectual. E assim como o apetite é um princípio dos atos humanos na medida em que ele participa da razão, assim também o hábito moral é uma virtude na medida em que se conforma com a razão.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, no dizer de Agostinho, "a virtude é a arte de viver retamente". Ora, a arte é virtude intelectual. Logo, a virtude moral não se distingue da intelectual.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que em geral, Agostinho toma a arte no sentido de toda razão reta. E assim a arte inclui também a prudência, que é a razão reta do agir, como a arte é a razão reta do que devemos produzir. Nesse sentido, a afirmação dele de que a virtude é a arte de bem viver, aplica-se essencialmente à prudência e, a título participativo, às outras virtudes, enquanto dirigidas pela prudência.

Comentário: Agostinho diz que "a virtude é a arte de viver retamente". No entanto, em geral, Agostinho usa a palavra "arte" para significar qualquer "reta razão". Nesta frase citada, Agostinho quer dizer que aquela "arte" é essencialmente a prudência, ou seja, a reta razão do agir, e participativamente as outras virtudes que são dirigidas pela prudência.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a maioria dos autores inclui a ciência na definição das virtudes morais. Alguns, por exemplo, definem a perseverança como "a ciência ou o hábito das coisas em que devemos ou não nos deter"; e a santidade como "a ciência que nos torna fiéis respeitadores dos deveres para com Deus". Ora, a ciência é virtude intelectual. Logo não se deve distinguir a virtude moral da intelectual.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que aquelas definições, quaisquer que sejam os seus autores, procederam da opinião de Sócrates e devem ser interpretadas como se fez com a arte.

Comentário: quando alguns dizem que a ciência deve ser incluída na definição das virtudes morais, eles estão usando a definição formulada por Sócrates. Ademais, eles estão também pensando como Agostinho, que costuma usar a palavra "arte" para significar qualquer reta razão, que pode ser a prudência, que é a reta razão do agir, ou ainda outras virtudes que são dirigidas pela prudência.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, afirma Agostinho que "a virtude é a razão reta e perfeita". Ora, isso é próprio da virtude intelectual, como consta claramente no livro VI da *Ética*. Logo, a virtude moral não é distinta da intelectual.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que o mesmo vale para a terceira objeção.

Comentário: quando Agostinho diz que "a virtude é a razão reta e perfeita", ele se refere essencialmente à prudência e participativamente às outras virtudes que são dirigidas pela prudência.

[**Texto**] Quarta objeção. Ademais, nada se distingue do que se afirma em sua definição. Ora, a virtude intelectual se afirma na definição da virtude moral, pois o Filósofo diz que "a virtude moral é um hábito eletivo que consiste no meio termo determinado pela razão, como o sábio o faria". Essa razão reta que fixa o meio termo da virtude moral pertence à virtude intelectual, como diz o livro VI da *Ética*. Logo, a virtude moral não se distingue da intelectual.

[**Texto**] Resposta à quarta objeção. Deve-se dizer que a reta razão que obedece à prudência é afirmada na definição da virtude moral, não como parte essencial dela, mas como algo participado por todas virtudes morais, enquanto a prudência as dirige todas.

Comentário: Aristóteles diz que "a virtude moral é um hábito eletivo que consiste no meio termo determinado pela razão, como o sábio o faria". O que Aristóteles quer dizer é que a prudência é essencialmente uma forma de reta razão, ao passo que as virtudes morais são algo que participa da reta razão da prudência e é dirigido pela prudência.

Suma de Teologia, I-II, q. 58, a. 3: é suficiente dividir a virtude em moral e intelectual?

[**Texto**] Em sentido contrário, afirma o Filósofo: "Há duas espécies de virtude: uma intelectual, outra moral".

[**Texto**] Respondo. A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem, para proceder bem. Ora, os atos humanos só têm dois princípios, ou seja, o intelecto ou razão e o apetite. São eles, como se diz no livro III da *Alma*, os dois motores do homem. É preciso, pois, que toda virtude humana aperfeiçoe um desses dois princípios. Se for virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou prático para o bom agir do homem, a virtude será intelectual; se aperfeiçoar a potência apetitiva, será virtude moral, donde se conclui que toda virtude humana é intelectual ou moral.

Comentário: os atos humanos têm apenas dois princípios: o intelecto (ou razão) e o apetite. Existe virtude que aperfeiçoa cada um deles. A virtude que aperfeiçoa o intelecto especulativo ou o intelecto prático é chamada de intelectual, ao passo que a virtude que aperfeiçoa a parte apetitiva é chamada de moral. Logo, a virtude humana é ou intelectual, ou moral.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, a prudência é vista como intermediária entre a virtude moral e a intelectual. No livro IV da *Ética* é enumerada entre as virtudes intelectuais e também é enumerada comumente por todos entre as quatro virtudes cardeais, que são morais, como se dirá mais abaixo. Logo, a virtude não se divide suficiente e imediatamente em intelectual e moral.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a prudência é uma virtude essencialmente intelectual, mas por sua matéria é comum com as virtudes morais, porque, segundo já se disse, é a reta razão do agir. Nesse sentido, é enumerada entre as virtudes morais.

Comentário: a prudência é uma virtude essencialmente intelectual, mas versa sobre a mesma matéria sobre a qual as virtudes morais versam. Tal matéria é o "agir", ou seja, as coisas que podem ser moralmente feitas pelo homem.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a continência, a perseverança e também a paciência não são incluídas entre as virtudes intelectuais. E também não são virtudes morais, porque nelas as paixões não são moderadas, mas intensas. Logo, não é suficiente dividir a virtude em intelectuais e morais.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que a continência e a perseverança não são perfeições do apetite sensitivo, o que é claro porque no que é continente e perseverante abundam as paixões desordenadas, o que não aconteceria se o apetite sensitivo fosse aperfeiçoado por algum hábito que o conformasse com a razão. A continência, contudo, ou a perseverança, é uma perfeição da parte racional, que resiste às paixões, para não ser por elas subjugada. Falta-lhe algo da razão de virtude, pois a virtude intelectual que leva a razão a comportar-se retamente em relação com os atos morais, pressupõe o apetite reto do fim, para poder haver-se retamente em relação com os princípios ou fins, nos quais se baseia para raciocinar e isso falta ao continente e ao perseverante. Por outro lado, também não pode ser perfeita uma ação decorrente de duas potências, se cada uma delas não for aperfeiçoada pelo hábito devido, assim como se alguém usa determinado instrumento, sua ação não será perfeita se o instrumento não for bem disposto, por mais perfeito que seja o agente principal. Consequentemente, se o apetite sensitivo, movido pela parte racional, não for perfeito, por maior que seja a perfeição desta, não será perfeita a ação que dela provier. E, portanto, nem será virtude o princípio dessa ação. Logo, a continência nos prazeres e a perseverança nas tribulações não são virtudes, mas algo inferior à virtude, diz o Filósofo.

Comentário: a continência e a perseverança são perfeições da parte racional. No entanto, elas não são perfeitamente virtudes, pois não têm o apetite reto do fim. Ademais, mesmo que a parte racional seja perfeita, ela não produzirá uma

ação virtuosa se o apetite sensitivo não for perfeito. Portanto, a continência e a perseverança não são virtudes, mas algo inferior à virtude, como diz Aristóteles.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, a fé, a esperança e a caridade são virtudes. Não são, porém, virtudes intelectuais, porque estas são apenas cinco, a saber: ciência, sabedoria, intelecto, prudência e arte, como foi dito. Nem são virtudes morais, pois não têm por objeto as paixões, a respeito das quais principalmente trata a virtude moral. Logo, a distinção em virtude intelectual e virtude moral não é suficiente.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a fé, a esperança e a caridade estão acima das virtudes humanas. São virtudes do homem chamado a participar da graça divina.

Comentário: a fé, a esperança e a caridade não são virtudes humanas, mas supra-humanas. Elas são virtudes do homem que participa da graça divina.

Suma de Teologia, I-II, q. 58, a. 4: a virtude moral pode existir sem a virtude intelectual?

[**Texto**] Em sentido contrário, Gregório afirma que "as outras virtudes simplesmente não podem ser virtudes, se não realizarem com prudência o que desejam". Ora, a prudência é virtude intelectual, como acima foi dito. Logo, as virtudes morais não podem existir sem as intelectuais.

[**Texto**] Respondo. Em verdade, a virtude moral pode existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte. Não, porém, sem o intelecto e a prudência. Sem a prudência, não pode haver, realmente, virtude moral, já que esta é um hábito eletivo, isto é, que faz escolhas certas. Ora, para uma boa escolha, duas coisas se exigem: primeiro, que haja a devida intenção do fim, o que se faz pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva para o bem conveniente com a razão, que é o fim devido. Segundo, que se usem corretamente os meios e isso só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da prudência e de virtudes a ela conexas, como acima foi dito. Logo, a virtude moral não pode existir sem a prudência. Por consequência, também não poderá haver virtude moral sem o intelecto, pois é por ele que são conhecidos os princípios naturalmente evidentes, seja na ordem especulativa seja na prática. Assim, da mesma forma que a razão reta, na ordem especulativa, enquanto procede de princípios naturalmente conhecidos, pressupõe o intelecto deles, assim também a prudência, que é a razão reta do agir.

Comentário: a virtude moral pode existir sem algumas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte. Mas a virtude moral não pode existir sem a sindérese (ou seja, o intelecto) e nem sem a prudência. A virtude moral não pode existir sem a prudência, porque a virtude moral é um hábito eletivo, cuja função é

fazer boas escolhas. Para uma escolha ser boa, requerem-se duas coisas: (1) a devida intenção do fim, e isso é tido pela virtude moral, cuja função é inclinar a potência apetitiva para o bem ou fim adequado à razão, e (2) o uso dos meios, e isso é tido pela prudência, que é a razão que aconselha, julga e comanda retamente. Portanto, sem a prudência, não é possível fazer boas escolhas. E a virtude moral não pode existir sem a sindérese (intelecto), porque a prudência parte de princípios naturalmente conhecidos, que são conhecidos através da sindérese.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, como diz Cícero, a virtude moral "é um hábito que se conforma com a razão, a modo de natureza". Ora, a natureza embora se conforme com uma razão superior que a move, não é necessário que essa razão se una à natureza no mesmo sujeito, como se vê nas coisas naturais privadas de razão. Logo, pode haver no homem uma virtude moral, a modo de natureza, inclinando-o a se submeter à razão, embora seja sua razão não aperfeiçoada por uma virtude intelectual.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a inclinação natural, nas coisas privadas de razão, é sem escolha e, por isso, não requer, necessariamente, a razão. A inclinação da virtude moral, ao contrário, é com escolha e, por causa disso, precisa, para sua própria perfeição, que a razão seja aperfeiçoada pela virtude intelectual.

Comentário: nas coisas naturais privadas de razão, há inclinação natural, mas não há escolha, e por isso não se requer a razão. Porém, no homem, a inclinação da virtude moral é realizada com escolha, e por isso requer-se que a razão seja aperfeiçoada por uma virtude intelectual.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, pela virtude intelectual o homem alcança o uso perfeito da razão. Ora, às vezes acontece que alguns com diminuto uso da razão são virtuosos e amados de Deus. Logo, parece que a virtude moral pode existir sem a virtude intelectual.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que no homem virtuoso, não é necessário que o uso da razão seja vigente sob todos os aspectos, mas só em relação com o que ele deve fazer virtuosamente. E assim o uso da razão é vigente em todos os virtuosos. Donde, até aqueles que parecem simples, porque desprovidos da astúcia do mundo, podem ser prudentes, conforme a palavra do *Evangelho de Mateus*: "Sede prudentes como as serpentes e simples como as pombas".

Comentário: essa passagem é bem clara por si só.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, a virtude moral inclina a bem agir. Ora, alguns tem uma inclinação natural a bem agir, mesmo sem o juízo da razão. Logo, as virtudes morais podem existir sem a virtude intelectual.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a natural inclinação ao bem da virtude é o começo desta, mas não é a virtude perfeita, pois quanto mais forte essa inclinação, tanto mais perigosa pode ser, se não se lhe ajuntar a razão reta, pela qual se escolhem corretamente os meios convenientes ao fim devido, assim como um cavalo cego correndo, tanto mais topadas e ferimentos terá, quanto mais impetuosamente correr. Portanto, embora a virtude moral não seja a razão reta, como entendia Sócrates, também ela não é somente "segundo a razão reta", no sentido em que ela inclina para o que é segundo essa razão, como afirmaram os platônicos, mas é necessário, além disso, que seja "com a razão reta", como diz Aristóteles.

Comentário: uma inclinação natural ao bem é apenas um começo de virtude e não uma virtude perfeita. Não se pode sustentar a opinião de Sócrates, pois a virtude moral não é, em essência, a reta razão, e nem se pode sustentar a opinião dos platônicos, pois a virtude moral não se realiza meramente de acordo com a reta razão, mas deve-se sustentar a tese de Aristóteles, que diz que a virtude moral se realiza unida com a reta razão.

Suma de Teologia, I-II, q. 58, a. 5: a virtude intelectual pode existir sem a virtude moral?

[**Texto**] Em sentido contrário, fazer o mal voluntariamente é algo diretamente oposto à virtude moral, mas não se opõe àquele que pode existir sem a virtude moral. Ora, o que voluntariamente peca se opõe à prudência, como está no livro VI da *Ética*. Logo, a prudência não pode existir sem a virtude moral.

[**Texto**] Respondo. Outras virtudes intelectuais, que não a prudência, podem existir sem a virtude moral. E a razão disso é que a prudência é a reta razão do agir e não só de modo geral, mas também em particular, no que se exerce a ação. Ora, a reta razão pressupõe princípios, a partir dos quais procede. Mas é necessário que a razão, em relação com os casos particulares, proceda a partir não só de princípios gerais, mas também de princípios particulares. Em relação aos princípios gerais do agir, o homem se regula naturalmente pelo intelecto dos princípios pelo qual o homem conhece que não se deve praticar nenhum mal, ou também por algum conhecimento prático. Isso, porém, não basta para avaliar retamente cada situação em particular, pois acontece, às vezes, que o princípio universal, conhecido pelo intelecto ou pela ciência, se obscurece, em certos casos, por alguma paixão. É assim que ao concupiscente, quando a concupiscência vence, parece bom o que deseja, embora isso se oponha ao juízo universal da razão. Eis por que, assim como nos dispomos a proceder retamente, em relação aos princípios universais, pelo intelecto naturalmente, ou pela ciência habitual, assim também, para nos dispormos bem em relação aos princípios particulares de nossas ações, que são os fins, é preciso

que sejamos aperfeiçoados por certos hábitos que, de alguma forma, nos tornam conatural o correto julgamento do fim. E isso se faz pela virtude moral, porque o virtuoso julga retamente sobre o fim da virtude, de acordo com o livro III da *Ética:* "O fim se afigura a cada um conforme o que ele próprio é". Logo, a razão reta do agir, ou seja, a prudência, exige que o homem tenha a virtude moral.

Comentário: as virtudes intelectuais que são a ciência, a sabedoria e a arte podem existir sem a virtude moral. Entretanto, a prudência não pode existir sem a virtude moral. A razão para isso é que a prudência versa sobre coisas universais e também sobre coisas particulares. A prudência parte de princípios universais. Para ter esses princípios, a prudência precisa da sindérese (intelecto), que dá os primeiros princípios, e de alguma ciência prática, que dá os princípios posteriores. No entanto, isso não basta para avaliar cada situação particular, pois às vezes um princípio universal é obscurecido por alguma paixão. Por isso, é necessário ainda que o homem se disponha bem em relação aos princípios particulares da ação, que podem ser chamados de fins particulares. Com a virtude moral, o homem se torna capaz de julgar retamente cada fim particular. Portanto, a prudência requer a virtude moral.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, a perfeição do que vem antes não depende do que vem depois. Ora, a razão é anterior ao apetite sensitivo e é ela que o move. Logo, a virtude intelectual, que é a perfeição da razão, não depende da virtude moral, perfeição da parte apetitiva, podendo, pois, existir sem ela.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a razão, enquanto toma conhecimento do fim, precede o apetite dele, mas o apetite do fim precede a razão que raciocina para escolher os meios e isso é próprio da prudência. Da mesma forma, em matéria especulativa, o intelecto dos princípios é o princípio da razão raciocinante.

Comentário: em um sentido, a razão precede o apetite, porque primeiro a razão toma conhecimento do fim e depois o apetite o deseja, mas em outro sentido, o apetite precede a razão, porque primeiro o apetite deseja o fim e depois a razão da prudência raciocina para escolher os meios.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, as coisas da vida moral constituem a matéria da prudência, assim como as coisas que podemos produzir são matéria da arte. Ora, pode existir arte sem matéria própria, como o ferreiro pode existir sem o ferro. Logo, também a prudência pode existir sem as virtudes morais, embora, entre todas as virtudes intelectuais, pareça ser ela a mais vinculada às virtudes morais.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que em matéria de arte, não julgamos os princípios como bons ou como maus, segundo as disposições do nosso apetite, como se julgam os fins, que são os princípios da vida moral, mas só pela consideração da razão. E por isso é que a arte não exige uma virtude que aperfeiçoe o apetite, como o exige a prudência.

Comentário: a virtude da arte pode existir sem uma virtude que aperfeiçoe o apetite, porque os princípios das obras artísticas podem ser julgados pela mera consideração da razão. No entanto, a virtude da prudência não pode existir sem uma virtude que aperfeiçoe o apetite, porque os fins dos atos morais, que são os princípios dos atos morais, precisam ser julgados de acordo com as disposições do nosso apetite.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, "A prudência é a virtude do bom aconselhamento", conforme se diz no livro VI da *Ética*. Ora, muitos são os bons conselheiros carentes de virtudes morais. Logo, a prudência pode existir sem estas.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a prudência não é só a virtude do bom conselho, mas também julga e ordena com acerto. Ora, isso seria impossível se não se removessem os obstáculos das paixões que corrompem o juízo e a ordem da prudência e para tanto é necessária a virtude moral.

Comentário: a prudência é constituída por três atos, que são: o conselho, o juízo e o comando. Para que a prudência possa realizar esses três atos sem ser corrompida pelas paixões, é necessária a virtude moral.

CONCLUSÃO

Para concluir, recapitularei algumas teses de Tomás que tocam na relação entre a prudência e as outras virtudes intelectuais, e as comentarei brevemente.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 1, Tomás sustenta a seguinte tese: os hábitos intelectuais especulativos são virtudes sob certo aspecto e não em todos os sentidos. E ele a explica da seguinte maneira. A virtude é aquilo que se ordena ao bem. Mas um hábito pode ordenar-se ao bem de dois modos: de um modo, enquanto dá a capacidade de operar bem, e de outro modo, enquanto dá tal capacidade e também dá o bom uso. Porém, apenas os hábitos da parte apetitiva dão a capacidade de operar bem e também o bom uso, pois apenas a potência apetitiva pode fazer o uso das potências e dos hábitos. Os hábitos intelectuais especulativos podem ser chamados de virtudes apenas no primeiro sentido, porque eles não aperfeiçoam a parte apetitiva, mas dão apenas a capacidade de operar bem, e essa boa operação consiste em considerar a verdade, que é a boa operação do intelecto. Eles não podem ser chamados de virtudes no segundo sentido, porque não dão o bom uso de uma potência ou de um hábito. Por exemplo, a posse de uma ciência especulativa dá apenas a reta consideração da verdade, mas não dá o bom uso dessa consideração. Só a vontade pode fazer o bom uso de um conhecimento. Assim, só as virtudes que aperfeiçoam a vontade, como a caridade ou a justiça, podem dar o bom uso de um hábito especulativo. Se o uso de um hábito especulativo for feito com a caridade, esse uso será meritório.

A respeito dessa explicação, eu observo que o bom uso dos hábitos intelectuais especulativos depende totalmente das virtudes morais (sejam elas adquiridas ou infusas[3]), mas, como veremos um pouco adiante, não existe virtude moral sem a prudência e nem existe prudência sem virtude moral.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 3, Tomás sustenta a seguinte tese: a arte é uma virtude sob certo aspecto e não em todos os sentidos. E ele a explica da seguinte maneira. A arte é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser produzidas. Porém, o bem dessas coisas não depende de como está disposto o apetite humano, mas sim de como está disposta a própria obra. O que torna louvável o artífice não é a vontade com a qual ele realiza a obra, mas sim a qualidade de sua obra. A arte é um hábito operativo. No entanto, ela tem algo em comum com os hábitos especulativos: em ambos, o que interessa é como é a coisa considerada (o objeto) e não como está o apetite humano em relação a ela. Por exemplo, o que interessa na ciência da geometria é apenas a demonstração da verdade, e não se o geômetra está alegre ou irado em sua parte apetitiva, e isso também ocorre na arte. Assim, a arte é uma virtude no mesmo sentido em que os hábitos especulativos são virtudes, pois ambos dão apenas a capacidade de operar bem e não o bom uso desta boa operação. Um artífice precisa de uma vontade boa, aperfeiçoada pela virtude moral, para que ele faça um bom uso de sua arte.

A respeito dessa explicação, eu noto que o bom uso da arte depende totalmente das virtudes morais (sejam elas adquiridas ou infusas), mas, como veremos um pouco adiante, não existe virtude moral sem a prudência e nem existe prudência sem virtude moral.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 4, Tomás sustenta a seguinte tese: a prudência é uma virtude diferente da arte. E ele a explica da seguinte maneira. A arte dá apenas a capacidade de operar bem, pois não diz respeito ao apetite, mas a prudência dá a capacidade de operar bem e dá também o uso, pois pressupõe a retidão do apetite. A arte é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser produzidas, ao passo que a prudência é a reta razão que versa sobre coisas que devem ser feitas. Produzir é um ato que passa para uma matéria exterior, ao passo que agir é um ato que fica no próprio agente. Os atos humanos são o objeto próprio da prudência, ao passo que as coisas exteriores são o objeto próprio da arte. Nas ciências especulativas, a retidão da razão depende dos primeiros princípios, que são apreendidos pelo hábito chamado intelecto dos princípios. Mas nos atos humanos, a retidão depende dos fins, que

3. Sobre a distinção entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "A prudência adquirida na Suma de Teologia de Tomás de Aquino"; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "Comentário sobre a existência das virtudes morais infusas segundo Tomás de Aquino". Sobre a relação entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas na vida de uma pessoa cristã, ver: KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

são como princípios. Assim, a prudência requer que o homem esteja bem disposto em relação aos fins, e isso é feito pelo apetite reto. E o que torna reto o apetite é a virtude moral. Nas obras de arte o bem não é o bem do apetite humano, mas sim o bem das próprias obras de arte, e por isso a arte não pressupõe um apetite reto.

A respeito dessa explicação, eu enfatizo que a prudência é a única virtude intelectual que dá a capacidade de operar bem e dá também o bom uso de outras virtudes intelectuais.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, Tomás sustenta a seguinte tese: a prudência é a virtude mais necessária à vida humana. E ele a explica da seguinte maneira. A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem. Para agir bem, é preciso uma escolha correta. A escolha versa sobre os meios que são ordenados a um fim. Para que a escolha seja correta, requerem-se duas coisas: o fim devido e os meios ordenados a tal fim. É pela virtude da parte apetitiva que o homem se dispõe ao fim devido. E é por um hábito da razão que o homem se dispõe aos meios. Esse hábito é a prudência.

A respeito dessa explicação, eu observo que a prudência é, entre todas as virtudes intelectuais, a mais necessária à vida humana, pois ela garante a retidão do apetite e a retidão da razão em todas as operações que podem ser praticadas moralmente pelo homem em sua comunidade social.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 58, a. 4, Tomás sustenta a seguinte tese: as virtudes morais não podem existir sem determinadas virtudes intelectuais. E ele a explica da seguinte maneira. A virtude moral pode existir sem algumas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte. Mas a virtude moral não pode existir sem a sindérese (ou seja, o intelecto) e nem sem a prudência. A virtude moral não pode existir sem a prudência, porque a virtude moral é um hábito eletivo, cuja função é fazer boas escolhas. Para uma escolha ser boa, requerem-se duas coisas: (1) a devida intenção do fim, e isso é tido pela virtude moral, cuja função é inclinar a potência apetitiva para o bem ou fim adequado à razão, e (2) o uso dos meios, e isso é tido pela prudência, que é a razão que aconselha, julga e comanda retamente. Portanto, sem a prudência, não é possível fazer boas escolhas. E a virtude moral não pode existir sem a sindérese (intelecto), porque a prudência parte de princípios naturalmente conhecidos, que são conhecidos através da sindérese.

A respeito dessa explicação, eu saliento que as virtudes morais são inseparáveis da prudência, pois todo ato moral (como a escolha), para ser realizado, necessita de uma contribuição da virtude moral e de uma contribuição da prudência, isto é, de ambas juntas.

Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 58, a. 5, Tomás sustenta a seguinte tese: a prudência não pode existir sem as virtudes morais. E ele a explica da seguinte maneira. As virtudes intelectuais que são a ciência, a sabedoria e a arte podem existir sem a virtude moral. Entretanto, a prudência não pode existir sem a virtude moral. A razão para isso é que a prudência versa sobre coisas universais e também sobre coisas particulares. A prudência parte de princípios universais. Para ter esses princípios, a prudência precisa da sindérese (intelecto), que dá os primeiros princípios, e de alguma ciência prática, que dá os princípios posteriores. No entanto, isso não basta para avaliar cada situação particular, pois às vezes um princípio universal é obscurecido por alguma paixão. Por isso, é necessário ainda que o homem se disponha bem em relação aos princípios particulares da ação, que podem ser chamados de fins particulares. Com a virtude moral, o homem se torna capaz de julgar retamente cada fim particular. Portanto, a prudência requer a virtude moral.

A respeito dessa explicação, eu realço que a prudência é inseparável das virtudes morais, pois a prudência, para julgar retamente cada fim particular, isto é, para julgar retamente a operação que deve ser realizada em cada caso particular, necessita das virtudes morais.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 4*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

CAPÍTULO 3

O ENSINO EM GERAL E A AQUISIÇÃO DA PRUDÊNCIA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino concebe a experiência pela qual um aprendiz aprende a doutrina de um mestre e como Tomás de Aquino concebe a experiência pela qual um aprendiz adquire a prudência. Para fazer este estudo, irei expor e comentar um artigo da *Suma de Teologia*[1]. Nesse artigo, apresentarei primeiro o *sed contra*, depois o corpo da resposta, e por fim cada objeção seguida de sua respectiva resposta. Quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: [**Texto**], e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: **Comentário**.

O ENSINO EM GERAL

Suma de Teologia, I, q. 117, a. 1: um homem pode ensinar a outro?

[**Texto**] Em sentido contrário, diz o Apóstolo na primeira *Carta a Timóteo*: "Fui constituído pregador e apóstolo, doutor das nações na fé e na verdade".

[**Texto**] Respondo. Houve várias opiniões a respeito desse assunto. Averróis afirmou a existência de um único intelecto possível em todos os homens, como foi dito acima. Consequentemente as mesmas espécies inteligíveis estão em todos os homens. Daí afirmava que um homem, ensinando, não causa em outro uma ciência diferente da que ele próprio possui. Comunica assim ao outro a ciência que ele mesmo tem movendo-o a ordenar as representações imaginárias em sua alma, a fim de que estejam dispostas convenientemente para a apreensão inteligível. Quanto a isso, essa opinião é verdadeira, porquanto é a mesma ciência no discípulo e no mestre, se se considera a identidade segundo a unidade da coisa conhecida. De fato, a mesma verdade da coisa conhecem o discípulo e o mestre. Mas quanto à afirmação de que existe um único intelecto possível em todos os homens, e que as espécies inteligíveis são as mesmas, diferindo apenas pela diversidade das representações imaginárias, é falsa a sua opinião, como acima se tratou.

1. Usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Comentário: várias opiniões foram propostas a respeito desse assunto. Averróis sustentou que existe um único intelecto possível em todos os homens. Assim, existem as mesmas espécies inteligíveis em todos os homens. E então ele conclui que o mestre causa no discípulo a mesma ciência que ele próprio tem. O mestre faz isso da seguinte maneira: ele apenas move o discípulo a ordenar as imagens em sua alma, até que elas estejam convenientemente dispostas para a apreensão inteligível. Em certo sentido, essa opinião diz uma verdade, pois pode-se considerar como sendo a mesma a ciência do mestre e a do discípulo, visto que ambos conhecem a mesma verdade da coisa. No entanto, em outros sentidos, essa opinião é falsa, porque não existe um único intelecto possível em todos os homens, e nem as espécies inteligíveis são as mesmas em todos os homens.

[**Texto**] A opinião dos platônicos é diferente. Afirmavam que desde o princípio a ciência está em nossas almas por participação nas formas separadas, como já dito. Mas a alma, pela união com o corpo, está impedida de considerar livremente as coisas das quais tem a ciência. Desse modo o discípulo não adquire uma ciência nova do mestre, pois este o desperta para considerar aquilo cuja ciência já tem. Assim, aprender nada mais seria do que lembrar. Afirmavam, outrossim, que os agentes naturais só dispõem para receber as formas que a matéria corporal adquire por participar das formas separadas. Mas, contra isso acima foi demonstrado que o intelecto possível da alma humana está em pura potência com relação aos inteligíveis, como disse Aristóteles no livro III da *Alma*.

Comentário: os platônicos sustentaram que a ciência já está em nossas almas desde o início através da participação nas formas separadas. Porém, em razão da união com o corpo, a alma fica impedida de considerar livremente as coisas que conhece. Assim, o mestre não causa uma ciência nova no discípulo. Tudo o que o mestre faz é despertar o discípulo para conhecer aquilo que o discípulo já conhece, e por isso aprender é o mesmo que lembrar. No entanto, essa opinião é falsa, porque, como ensina Aristóteles, o intelecto possível do homem está em pura potência em relação às espécies inteligíveis, ou seja, o homem não tem nenhuma ciência desde o início.

[**Texto**] Deve-se, portanto, dizer de outra maneira, a saber, que quem ensina causa a ciência no que aprende, levando-o da potência ao ato, como se diz no livro VIII da *Física*. Para prová-lo, deve-se considerar que dos efeitos que são causados por um princípio exterior algum é causado somente por um princípio exterior. Por exemplo, a forma de uma casa é produzida na matéria unicamente pela arte do arquiteto. Mas há efeitos que são causados tanto por um princípio exterior como por um interior. Por exemplo, a saúde é causada no doente ora por um princípio exterior, como a arte médica, ora por um princípio interior, quando a cura acontece pela força da natureza. Nesses efeitos é preciso levar em conta duas coisas. Primeiro, que a arte imita a natureza no modo de agir. Por exemplo, a natureza cura o doente,

alterando, digerindo ou expelindo a matéria que causa a doença, assim também a arte médica. Segundo, é preciso observar que o princípio exterior, isto é, a arte, não age da mesma forma que o agente principal, mas como coadjuvante do agente principal que é o princípio interior, fortalecendo-o, ministrando-lhe instrumentos e auxílios, para produzir seus efeitos. Assim o médico fortifica a natureza e lhe procura alimentos e medicamentos, que a natureza usa para conseguir seus fins.

Comentário: mas deve-se sustentar a seguinte tese. O mestre causa a ciência no discípulo, pois leva o discípulo da potência ao ato, como diz Aristóteles. Assim, o mestre é algo exterior ao discípulo. Porém, quando um efeito é causado por um princípio exterior, esse efeito pode ser de dois tipos: em alguns casos, o efeito é causado totalmente pelo princípio exterior, assim como uma casa é produzida na matéria totalmente pela arte do arquiteto; mas em outros casos, o efeito pode ser causado pelo princípio exterior e por um princípio interior, assim como a saúde às vezes é causada no doente parcialmente pelo princípio exterior, que é a arte médica, e às vezes é causada inteiramente por um princípio interior, que é a natureza operando sozinha. Quando o efeito é causado parcialmente pelo princípio exterior, devem-se considerar duas coisas. Em primeiro lugar, a arte imita a natureza no modo de operar. Por exemplo, para curar o doente, a arte médica imita a natureza, que altera, digere e expele a matéria que causa a doença. Em segundo lugar, o princípio exterior, ou seja, a arte, não é o agente principal, pois o agente principal é o princípio interior, ou seja, a natureza. O princípio exterior é apenas um coadjuvante do princípio interior. Assim, a arte é coadjuvante da natureza e opera fortalecendo a natureza e fornecendo-lhe instrumentos e auxílios, a fim de produzir o efeito pretendido.

[**Texto**] O homem adquire a ciência tanto por um princípio interior, como acontece com quem adquire a ciência por uma descoberta pessoal; como por um princípio exterior, como é claro em quem aprende de outro. Em todo homem há um certo princípio de ciência, a luz do intelecto agente. Por ele conhece desde o princípio, naturalmente, alguns princípios universais de todas as ciências. Mas quando alguém aplica esses princípios universais a coisas particulares, das quais recebe a memória e a experiência por meio dos sentidos, ele adquire por própria descoberta a ciência das coisas que ignorava, procedendo das coisas conhecidas para as desconhecidas. É por isso que todo mestre, partindo do que seu discípulo conhece, o conduz ao conhecimento das coisas que ignorava. É o que se diz no livro I dos *Segundos Analíticos*: "Todo ensinamento e toda disciplina se forma a partir de um conhecimento preexistente".

Comentário: portanto, é possível que o homem adquira a ciência de dois modos: (1) por um princípio interior, ou seja, por descoberta própria, e (2) por um princípio exterior, ou seja, a partir de um mestre. Em todo homem existe um princípio de ciência, que é a luz do intelecto agente. Por meio dessa luz, o homem conhece

naturalmente e desde o início alguns princípios universais de todas as ciências. Quando um homem aplica esses princípios universais a coisas particulares, que são conhecidas pelos sentidos e formam a memória e a experiência, ele adquire ciência por descoberta própria, procedendo das coisas que ele conhecia para as que ele desconhecia. Aristóteles confirma isso.

[**Texto**] O mestre conduz o discípulo do previamente conhecido ao desconhecido de duas maneiras. Primeiro, propondo-lhe alguma ajuda ou instrumento, a fim de que seu intelecto se sirva deles para adquirir a ciência. Por exemplo, quando lhe propõe algumas proposições menos universais, que o discípulo pode julgar de acordo com o que já sabe, ou quando lhe propõe alguns exemplos sensíveis, semelhantes ou opostos, ou outras coisas parecidas, pelas quais o intelecto de quem aprende é conduzido ao conhecimento da verdade desconhecida. Segundo, fortalecendo o intelecto do discípulo, não porém por uma força ativa, de natureza como que superior, como acima foi dito a respeito da iluminação pelos anjos, porque todos os intelectos humanos ocupam o mesmo grau na ordem da natureza, mas enquanto propõe ao discípulo a relação dos princípios com as conclusões, o qual talvez não teria por si mesmo suficiente poder de síntese para deduzir as conclusões de seus princípios. Nesse sentido se diz no livro I dos *Segundos Analíticos*: "A demonstração é um silogismo que faz saber". Dessa maneira, o que demonstra leva o ouvinte a saber.

Comentário: é de dois modos que o mestre pode conduzir o discípulo desde o conhecido para o desconhecido. Em primeiro lugar, o mestre pode propor alguns auxílios ou instrumentos para que o intelecto do discípulo use para adquirir ciência. Por exemplo, propondo algumas proposições menos universais, que o discípulo talvez já conheça, ou propondo alguns exemplos tirados de coisas sensíveis, pelos quais o intelecto do discípulo pode ser conduzido à verdade que era desconhecida. Em segundo lugar, o mestre pode fortalecer o intelecto do discípulo, não no sentido em que um anjo ilumina outro anjo ou ser humano, mas sim propondo a ordem dos princípios em relação às conclusões, visto que o discípulo talvez não teria por si mesmo um suficiente poder de ordenação ou comparação para deduzir as conclusões a partir dos princípios. Afinal, como diz Aristóteles, quando se faz uma demonstração, ou seja, quando se conhece a ordem dos princípios às conclusões, adquire-se ciência.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, diz o Senhor no *Evangelho de Mateus*: "Não queirais ser chamados de mestre". Em seu comentário, Jerônimo diz: "Não atribuais aos homens uma honra divina". Ser mestre, portanto, se refere propriamente à honra divina. Ora, ensinar é próprio do mestre. Logo, o homem não pode ensinar, pois isso é próprio de Deus.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que, como já se disse, o homem que ensina presta um serviço somente exterior, como o médico

que cura. Mas, assim como a natureza interior é a causa principal da cura, assim também a luz interior do intelecto é a causa principal da ciência. Ambas vêm de Deus. Portanto, assim como se diz de Deus no *Salmo* 102 que "cura todas as tuas enfermidades", igualmente se diz no *Salmo* 93: "Ele ensina ao homem a ciência", porquanto "a luz de sua face está gravada sobre nós", por meio da qual todas as coisas nos são manifestas.

Comentário: na operação do ensino, ou do aprendizado, há dois princípios: o exterior, que é a arte do mestre, e o interior, que é a luz natural do intelecto do discípulo. A luz natural do intelecto é a causa principal da ciência.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, se um homem ensina a outro, é porque com sua ciência causa a ciência no outro. Ora, a qualidade pela qual se age para produzir algo semelhante a si é uma qualidade ativa. Logo, a ciência é uma qualidade ativa, assim como o calor.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que o mestre não causa a ciência no discípulo à maneira de um agente natural, segundo a objeção de Averróis. Portanto, não é preciso que a ciência seja uma qualidade ativa, pois é o princípio pelo qual alguém se dirige no ensinar, assim como a arte é o princípio pelo qual alguém se dirige no operar.

Comentário: a ciência não é uma qualidade ativa, mas é o princípio pelo qual alguém se dirige no ensinar.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, para a ciência se requer a luz inteligível e a espécie da coisa conhecida. Ora, nenhuma delas pode um homem causar em outro. Logo, um homem não pode, ensinando, causar a ciência em outro.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que o mestre não produz a luz inteligível em seu discípulo, nem lhe comunica diretamente as espécies inteligíveis; mediante seu ensino, ele leva seu discípulo a formar por si mesmo, pela força de seu espírito, as concepções inteligíveis, das quais o mestre lhe propõe os sinais externos.

Comentário: o mestre não causa no discípulo a luz inteligível e nem as espécies inteligíveis. O que o mestre faz é propor ao discípulo sinais externos que são recebidos pelos sentidos do discípulo e que levam o discípulo a formar por si mesmo, pela força do seu intelecto, as concepções inteligíveis.

[**Texto**] Quarta objeção. Ademais, o que um mestre faz pelo discípulo é propor-lhe certos sinais, exprimindo algo por meio de palavras ou gestos. Mas, ao propor sinais, não pode alguém ensinar a um outro causando nele a ciência, porque ou propõe sinais de coisas conhecidas, ou de coisas não conhecidas. Se de coisas conhecidas, aquele a quem são propostos os sinais já possui a ciência, e não a adquire do mestre. Se de coisas desconhecidas, nada aprende por meio desses sinais. Por exemplo, se

alguém propusesse a um de língua latina palavras gregas, cuja significação ignorasse, não poderia desse modo ensiná-lo. Portanto, de forma alguma um homem pode pelo ensino causar a ciência em outro.

[**Texto**] Resposta à quarta objeção. Deve-se dizer que os sinais que o mestre propõe ao discípulo são de coisas conhecidas em geral e com certa confusão, mas desconhecidas de maneira particular e distinta. Por isso, quando alguém por si mesmo adquire a ciência, não se pode dizer que ensina a si mesmo, ou que é seu próprio mestre. De fato, não preexiste nele uma ciência completa, como se requer de um mestre.

Comentário: os sinais externos que o mestre propõe ao discípulo são de coisas que o discípulo conhece de modo geral e com alguma confusão e não conhecia antes de modo particular e distinto. Por isso, não se pode dizer que um homem ensina para si mesmo ou é o mestre de si mesmo, pois antes de aprender ele não tinha uma ciência completa, ou seja, não tinha um conhecimento geral e particular e distinto, como um mestre o tem.

CONCLUSÃO

Para concluir, proporei duas teses sobre o ensino e a prudência.

Primeira tese. O aprendizado de qualquer ciência só termina quando o aprendiz termina de passar por uma determinada experiência[2]. No texto da *Suma de Teologia*, I, q. 117, a. 1, que foi visto logo acima, Tomás explica que a experiência do aprendizado do aprendiz pode ser descrita de quatro modos, que são os seguintes: (1) a experiência do aprendiz consiste em que o aprendiz, uma vez auxiliado pelos sinais externos fornecidos pelo mestre, consegue passar a conhecer proposições mais universais (abstratas) a partir de certas coisas que são propostas pelo mestre, como proposições menos universais e exemplos tirados de coisas sensíveis; (2) a experiência do aprendiz consiste em que o aprendiz, uma vez auxiliado pelos sinais externos fornecidos pelo mestre, consegue realizar um silogismo, ou seja, uma demonstração, pela qual se conhece a ordenação entre os princípios e as conclusões de uma ciência, e portanto conhecer uma conclusão tirada a partir de um princípio é o mesmo que adquirir um conhecimento que antes era desconhecido pelo aprendiz; (3) a experiência do aprendiz consiste em que o aprendiz, uma vez auxiliado pelos sinais externos fornecidos pelo mestre, consegue formar por si mesmo, pela força do seu intelecto, as concepções inteligíveis que pertencem a uma ciência; e (4) a experiência do aprendiz consiste em que o aprendiz, uma vez auxiliado pelos sinais externos fornecidos pelo mestre, consegue passar a conhecer certas coisas de modo particular e distinto, coisas que antes o aprendiz conhecia apenas de modo geral e confuso.

2. Sobre como Tomás de Aquino concebe a experiência em geral, ver: LENNON, J.L. The notion of experience. *The Thomist*, v. 23, n. 3, 1960, pp. 315-344.

Segunda tese. Em duas passagens, Tomás explica o que se requer para o aprendizado da filosofia moral e para a aquisição da prudência. No *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7, Tomás afirma que, para o aprendizado da filosofia moral, requerem-se experiência e uma alma livre das paixões, isto é, virtude moral. E na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, Tomás sustenta a tese de que nós temos a prudência não naturalmente, mas graças à aquisição de doutrina e experiência. E ele explica isso da seguinte maneira. A prudência inclui o conhecimento prático dos universais e o conhecimento prático dos singulares. Quanto ao conhecimento universal, ele se distingue em dois, que são os primeiros princípios e os princípios posteriores. Os primeiros princípios universais são conhecidos naturalmente, e são mais conaturais ao homem do que os primeiros princípios da ciência especulativa. Porém, os princípios universais posteriores não são naturais, mas são adquiridos por experiência e doutrina. Quanto ao conhecimento particular, que versa sobre a operação moral, ele também se distingue em dois, que são os fins e os meios. Os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural a respeito deles, e algumas pessoas podem possuir naturalmente um reto julgamento a respeito deles. Porém, os meios, que são ordenados aos fins, não são determinados, mas são variáveis e se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. Por isso, os meios não são tidos por natureza nos homens. No entanto, algumas pessoas podem ser mais aptas do que outras para discernir os meios. Como a prudência versa sobre os meios e não sobre os fins, ela não é natural no homem.

O processo de aprender a filosofia moral pode ser visto como idêntico ao processo de adquirir a prudência[3]. Esse processo de aquisição é constituído por três tipos de experiência pelos quais o aprendiz passa. Em primeiro lugar, o aprendiz tem a experiência de imitar outras pessoas[4]. Essa experiência começa com o aprendiz admirando outras pessoas, passa pelo aprendiz imitando exteriormente essas pessoas, e tende a terminar com o aprendiz interiorizando o comportamento de tais pessoas. Para o aprendiz imitar outras pessoas, ele precisa desejar conhecer o comportamento dessas pessoas. Tomás esclarece que desejar conhecer o comportamento de outras pessoas pode ser algo feito com virtude ou com vício. Se for feito com virtude, esta virtude será a estudiosidade, mas se for feito com vício, este vício será a curiosidade. Em segundo lugar, o aprendiz tem a experiência de adquirir doutrina e aplicá-la na prática. Tomás explica que a filosofia moral é uma ciência prática, e isso quer dizer que ela tem por objeto um objeto realizável, por modo de proceder o modo prático,

3. Sobre a identificação entre o aprendizado da filosofia moral e a aquisição da prudência, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024. Para alguns estudos sobre a prudência, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.
4. Sobre a imitação na ética de Aristóteles, ver: HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

e por fim a operação moral e prudente. O aprendizado de uma ciência prática só termina quando o aprendiz tem a experiência de aplicá-la na operação, e isso só pode ser feito se o aprendiz tiver suficiente experiência precedente e virtude moral. Em terceiro lugar, o aprendiz tem a experiência de fazer descobertas pessoais. No campo moral e prático, isso é muito comum de acontecer, afinal todos e cada um têm a responsabilidade pessoal pelos seus próprios atos morais.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

LENNON, J.L. The notion of experience. *The Thomist*, v. 23, n. 3, 1960, pp. 315-344.

CAPÍTULO 4

A PRUDÊNCIA E OS DOIS TIPOS DE JULGAMENTO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei mostrar como Tomás de Aquino concebe a relação entre a prudência[1] e os dois tipos de julgamento, isto é, o julgamento por conhecimento (ou por um uso perfeito da razão) e o julgamento por inclinação (ou por conaturalidade). Nas passagens em que Tomás propõe o conceito desses dois tipos de julgamento, a sua intenção é explicar como o ato de julgar pertence à sabedoria, mas, para explicar isso, ele explica também como o ato de julgar pertence à filosofia moral, que para Tomás é algo semelhante. Porém, o meu propósito é focar apenas no exemplo da filosofia moral. Para fazer este estudo, irei expor e comentar algumas partes de dois artigos da *Suma de Teologia*[2]. Quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: [**Texto**], e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: **Comentário**.

OS DOIS TIPOS DE JULGAMENTO

Suma de Teologia, I, q. 1, a. 6: é a doutrina sagrada uma sabedoria?

[**Texto**] Em sentido contrário, no início da lei, o *Deuteronômio* declara: "... esta é nossa sabedoria e nosso modo de entender aos olhos dos povos".

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, esta doutrina se adquire pelo estudo. Ora, a sabedoria tem-se por infusão; eis por que é contada entre os sete dons do Espírito Santo, como se vê em Isaías. Logo, a doutrina sagrada não é uma sabedoria.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que, como o julgar é próprio do sábio, aos dois tipos de julgamento correspondem duas sabedorias diferentes. Pode-se julgar por inclinação: como quem possui um *habitus* virtuoso julga com retidão o que deve ser feito na linha deste *habitus*, estando já inclinado neste sentido.

1. Eu já estudei a prudência em outros livros: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.
2. Usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 1 e 5*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Eis por que se ensina no livro X da *Ética* que o homem virtuoso é a medida e a regra dos atos humanos. Mas existe outra maneira de julgar, a saber, por conhecimento: como o instruído em ciência moral pode julgar os atos de uma virtude, ainda que não a possua. A primeira maneira de julgar quanto às coisas divinas é própria da sabedoria, dom do Espírito Santo, de acordo com a primeira *Carta aos Coríntios*: "O homem espiritual julga tudo". E também Dionísio: "Hieroteu adquiriu a sabedoria, não apenas estudando, mas experimentando o divino". A outra maneira de julgar pertence a esta doutrina, e é conseguida pelo estudo, ainda que seus princípios lhe venham da revelação.

Comentário: o ato da sabedoria consiste em julgar. Mas há dois tipos de julgamento. Em primeiro lugar, é possível julgar por inclinação. Por exemplo, o homem que possui uma virtude moral é capaz de julgar retamente o que deve ser feito de acordo com esta virtude moral, pois pela mera posse de tal virtude ele já está inclinado a fazer tal julgamento. É assim que se deve entender a frase de Aristóteles que diz que o homem virtuoso, ou seja, o prudente, é a medida e a regra dos atos humanos. Em segundo lugar, é possível julgar por conhecimento. Por exemplo, o homem que é instruído em ciência moral é capaz de julgar os atos de uma virtude moral, mesmo que ele não possua esta virtude moral, pois ele pode julgar de acordo com a mera posse da ciência moral. Julgar sobre coisas divinas por inclinação pertence à sabedoria que é um dom do Espírito Santo. Mas julgar sobre coisas divinas por conhecimento pertence à sabedoria que é a sagrada doutrina, pois esta sagrada doutrina é adquirida pelo estudo, ainda que seus princípios lhe venham da revelação.

Suma de Teologia, II-II, q. 45, a. 2: a sabedoria reside no intelecto como em seu sujeito?

[**Texto**] Respondo. Acabamos de dizer que a sabedoria implica certa retidão de julgamento segundo as razões divinas. Esta retidão de julgamento pode existir de duas maneiras: ou por um uso perfeito da razão; ou por certa conaturalidade com as coisas sobre as quais se deve julgar. Assim, no que diz respeito à castidade, aquele que aprendeu a ciência moral julga bem em consequência de uma inquirição racional; enquanto aquele que tem o hábito de castidade julga bem por certa conaturalidade com ela. Assim, portanto, no que diz respeito às realidades divinas, ter um julgamento correto em virtude de uma inquirição da razão pertence à sabedoria, que é uma virtude intelectual. Mas, julgar bem as coisas divinas por modo de conaturalidade pertence à sabedoria enquanto é um dom do Espírito Santo. Dionísio, falando de Hieroteo, diz que ele é perfeito no que se refere ao divino "não somente por apreendê-lo, mas também por experimentá-lo". Esta simpatia ou conaturalidade com o divino

nos é dada pela caridade que nos une a Deus, segundo Paulo: "Aquele que se une a Deus é com ele um só espírito". Assim, portanto, a sabedoria que é um dom tem como causa a caridade que reside na vontade; mas tem sua essência no intelecto, cujo ato consiste em julgar retamente, como se viu anteriormente.

Comentário: o ato da sabedoria consiste em julgar retamente de acordo com razões divinas. Mas há dois tipos de julgamento. Em primeiro lugar, é possível julgar por um uso perfeito da razão. Por exemplo, o homem que aprendeu a ciência moral é capaz de julgar sobre a castidade na medida em que é capaz de fazer uma inquirição racional sobre os atos da castidade. Em segundo lugar, é possível julgar por conaturalidade. Por exemplo, o homem que possui o hábito da castidade e uma conaturalidade com a castidade é capaz de julgar bem sobre os atos da castidade, e o homem que possui uma simpatia ou conaturalidade com o divino é capaz de julgar na medida em que possui tal conaturalidade com o divino, e ela nos é dada pela caridade que nos une a Deus. Julgar sobre coisas divinas pelo uso perfeito da razão pertence à sabedoria que é uma virtude intelectual. Mas julgar sobre coisas divinas por conaturalidade pertence à sabedoria que é um dom do Espírito Santo. A sabedoria que é um dom tem como causa a vontade, onde reside a caridade, mas tem a sua essência no intelecto, cujo ato consiste em julgar retamente.

CONCLUSÃO

Para concluir, proporei duas teses a respeito da relação entre a prudência e os dois tipos de julgamento.

Primeira tese. O julgamento por conhecimento (ou por um uso perfeito da razão) é deficiente, se comparado com o julgamento por inclinação (ou por conaturalidade), que é completo. Vejamos isso em cinco pontos.

Primeiro ponto. Nas palavras de Tomás, o julgamento por conhecimento é aquele feito pelo homem instruído em ciência moral ao julgar os atos de uma virtude moral, mesmo sem possuir tal virtude. Na *Suma de Teologia*, I-II, q. 58, a. 5, Tomás sustenta a seguinte tese: a prudência não pode existir sem as virtudes morais. E ele a explica da seguinte maneira. As virtudes intelectuais que são a ciência, a sabedoria e a arte podem existir sem a virtude moral. Entretanto, a prudência não pode existir sem a virtude moral. A razão para isso é que a prudência versa sobre coisas universais e também sobre coisas particulares. A prudência parte de princípios universais. Para ter esses princípios, a prudência precisa da sindérese (intelecto), que dá os primeiros princípios, e de alguma ciência prática, que dá os princípios posteriores. No entanto, isso não basta para avaliar cada situação particular, pois às vezes um princípio universal é obscurecido por alguma paixão. Por isso, é necessário ainda que o homem se disponha bem em relação aos princípios particulares da ação, que

podem ser chamados de fins particulares. Com a virtude moral, o homem se torna capaz de julgar retamente cada fim particular. Portanto, a prudência requer a virtude moral. A partir dessa tese de Tomás, eu concluo que o julgamento por conhecimento é deficiente, porque é capaz apenas de julgar de modo universal, por meio dos primeiros princípios da sindérese e por meio dos princípios posteriores que estão contidos em uma ciência moral, mas tal julgamento não é capaz de julgar de modo particular, porque não se baseia em nenhuma virtude moral residente no apetite.

Segundo ponto. No *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 6, lição 7), Tomás afirma que, para o aprendizado da filosofia moral, que é uma ciência prática[3], requerem-se experiência e uma alma livre das paixões. E no *Comentário à Ética a Nicômaco* (livro 1, lição 3), Tomás afirma que há três tipos de ouvinte da filosofia moral. Há um tipo de ouvinte que é incompetente, pois não tem experiência suficiente da variedade das operações morais e políticas. Há um tipo de ouvinte que é improfícuo, pois é um seguidor das paixões e por isso não é capaz de alcançar o fim devido da filosofia moral que é a operação virtuosa. E há o tipo de ouvinte que é o ideal, pois é capaz de regular seus desejos e agir de acordo com a ordem da razão. A partir dessas afirmações de Tomás, eu concluo que o julgamento por conhecimento é deficiente, porque pode ser realizado por um ouvinte da ciência moral que é desprovido de suficiente experiência e também por um ouvinte da ciência moral que é um seguidor das paixões.

Terceiro ponto. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, Tomás sustenta a tese de que nós temos a prudência não naturalmente, mas graças à aquisição de doutrina e experiência. E ele explica isso da seguinte maneira. A prudência inclui o conhecimento prático dos universais e o conhecimento prático dos singulares. Quanto ao conhecimento universal, ele se distingue em dois, que são os primeiros princípios e os princípios posteriores. Os primeiros princípios universais são conhecidos naturalmente. Porém, os princípios universais posteriores não são naturais, mas são adquiridos por experiência e doutrina. Quanto ao conhecimento particular, ele também se distingue em dois, que são os fins e os meios. Os fins retos da vida humana são determinados, universais e naturais. Porém, os meios, que são ordenados aos fins, não são determinados, mas são variáveis e se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. Por isso, os meios não são tidos por natureza nos homens. Como a prudência versa sobre os meios e não sobre os fins, ela não é natural no homem. A partir dessa tese de Tomás, eu concluo que o julgamento por conhecimento é deficiente, porque ele se baseia simplesmente em uma ciência moral que dá apenas princípios universais posteriores e tal julgamento não é capaz de julgar os meios em nenhum caso singular, pois os meios só podem ser determinados pela prudência.

3. Sobre a filosofia moral como ciência prática, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

Quarto ponto. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 16, Tomás sustenta a tese de que a prudência é corrompida pelas paixões e não pelo esquecimento. E ele explica isso da seguinte maneira. A prudência consiste não apenas no conhecimento, mas também no apetite. Ela é constituída por três atos: o conselho, o julgamento e o comando, e o principal deles é o comando. O comando consiste em aplicar o conhecimento ao desejo e à operação. Como as paixões são aquilo que corrompe o comando, então as paixões são aquilo que mais corrompe a prudência. Ademais, a prudência é formada pelas memórias e pela experiência, mas a experiência não é formada apenas pelas memórias, mas também pelo exercício de comandar retamente. A partir dessa tese de Tomás, eu concluo que o julgamento por conhecimento é deficiente, porque ele não se baseia no exercício de comandar retamente, que perfaz o ato principal da prudência.

Quinto ponto. O julgamento por conhecimento é baseado apenas na imitação exterior[4] que o aprendiz faz de seu mestre, e essa imitação pode ser baseada em um conhecimento obtido pela virtude da estudiosidade ou pelo vício da curiosidade. Na ausência da prudência, não haverá estudiosidade, e assim haverá apenas curiosidade. Por isso, eu concluo que o julgamento por conhecimento é deficiente.

Segunda tese. O julgamento por inclinação (ou por conaturalidade) é completo, porque é baseado na prudência (seja ela adquirida ou infusa[5]). Cito as palavras de Carlos Josaphat (ver JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012) sobre o saber por conaturalidade e a prudência:

"A elaboração cuidadosa desse conceito de "conaturalidade" e sua aplicação em diferentes campos da ética, da espiritualidade, da mística constituem uma bela originalidade do paradigma teológico de Tomás. Mas essa originalidade está precisamente em prolongar uma intuição aristotélica e colocá-la em sintonia com um ensinamento profundo do Evangelho." (p. 424)

"A inteligência e o livre querer, já bem irmanados, irão buscando inaugurar e promover uma harmonia no fundo do ser, penetrando e sublimando os sentidos externos e internos. Assim, tornar-se-ão viáveis as grandes proezas, em que o ser humano resplandece em sua dignidade e sua criatividade, a técnica, a arte e, sobretudo, a ética, coroada pela mística. Para Tomás, o dinamismo efetivo da qualificação humana

4. Sobre a imitação na ética de Aristóteles, ver: HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

5. Sobre a distinção entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas, ver: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "A prudência adquirida na Suma de Teologia de Tomás de Aquino"; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025, Capítulo 3: "Comentário sobre a existência das virtudes morais infusas segundo Tomás de Aquino". Sobre a relação entre as virtudes morais adquiridas e as virtudes morais infusas na vida de uma pessoa cristã, ver: KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

em todos esses planos se afirma e se torna como um processo de interiorização da racionalidade engendrando essa forma central de conhecimento: o saber por "conaturalidade" ou por afinidade. Esse saber qualifica o "*habitus*", o que corresponde à competência de agir, de bem agir, analisada e ordenada pelo Mestre no estudo das virtudes, dos dons do Espírito, nas diferentes espécies de contemplação filosófica, estética e mística." (p. 425)

"A prudência é o centro de toda a vida moral, o princípio, a medida racional e o princípio interior de articulação das virtudes." (p. 564)

"[...] a prudência tem que realizar a coerência e mesmo a sinergia de todo o ser e de todas as capacidades humanas: de todo o conhecimento, da inteligência (teórica e prática), dos sentidos internos e externos; da afetividade, racional (vontade) e sensível. É a doutrina já então clássica e que Tomás elabora com o maior cuidado e rigor. A virtude aparece assim qual virtude da perfeita coerência, do domínio de si e da consagração à ação, estabelecendo a unidade dinâmica do presente, do passado e do futuro, convergindo sob o influxo do amor, do bem e da estima do outro, no ato do discernimento e da decisão." (pp. 564-565)

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 1 e 5*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Enfoques sobre Deus em Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Tomás de Aquino e alguns tomistas sobre o caráter prático da filosofia moral*. Ponta Grossa: Atena, 2024.

HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012.

KNOBEL, Angela McKay. *Aquinas and the infused moral virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021.

CAPÍTULO 5

A ESTUDIOSIDADE, A CURIOSIDADE E A PRUDÊNCIA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, procurarei mostrar como, para Tomás de Aquino, a virtude da estudiosidade e o vício da curiosidade estão relacionados com a prudência[1]. Veremos o sentido em que a estudiosidade e a prudência são a mesma coisa; o sentido em que a estudiosidade e a prudência residem no apetite; como a curiosidade está intimamente ligada com os vícios que se opõem à prudência; e como a estudiosidade e a curiosidade ajudam ou atrapalham a formação da prudência. Para fazer este estudo, irei expor e comentar alguns artigos da *Suma de Teologia*[2]. Nesses artigos, apresentarei primeiro o *sed contra*, depois o corpo da resposta, e por fim cada objeção seguida de sua respectiva resposta. Quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: [**Texto**], e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: **Comentário**.

QUESTÕES 166 E 167 DO TRATADO DA TEMPERANÇA

Suma de Teologia, II-II, q. 166, a. 1: a matéria da estudiosidade é propriamente o conhecimento?

[**Texto**] Em sentido contrário, há o seguinte conselho no livro dos *Provérbios*: "Meu filho, aplica-te ao estudo da sabedoria e alegra meu coração para que possas responder a quem me desprezar": Ora, a mesma estudiosidade que é louvada como virtude é aquela à qual a lei convida. Logo, a estudiosidade refere-se propriamente ao conhecimento.

[**Texto**] Respondo. O estudo implica, principalmente, a aplicação intensa da mente a alguma coisa. Ora, a mente não se aplica a alguma coisa a não ser conhecendo-a. Por isso, primeiro o espírito se aplica a conhecer; depois, àquilo a que é levado

1. Eu já estudei a prudência em outros livros: GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025; GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.
2. Usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 7*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

pelo conhecimento. Assim, o estudo busca, primeiramente, o conhecimento; e, secundariamente, tudo o mais que, para ser executado, precisa ser dirigido pelo conhecimento. As virtudes, porém, têm como objeto próprio a matéria que lhes concerne de forma primordial e principal. A fortaleza, por exemplo, tem como sua matéria os perigos mortais, e a temperança, os prazeres do tato. Portanto, a estudiosidade refere-se propriamente ao conhecimento.

Comentário: o estudo é a aplicação intensa da mente a alguma coisa. E aplicar a mente intensamente a alguma coisa é o mesmo que conhecer alguma coisa. Portanto, o estudo busca primeiramente o conhecimento e secundariamente tudo o mais que, para ser realizado, precisa ser dirigido pelo conhecimento. Mas o objeto de uma virtude é aquilo sobre o qual a virtude versa primeiramente. Portanto, o objeto da estudiosidade é o conhecimento.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, se considera estudioso quem se aplica a alguma coisa. Ora, em qualquer matéria, o homem deve ser aplicado, para fazer bem o que deve ser feito. Logo, parece que o conhecimento não é a matéria específica da estudiosidade.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que em qualquer matéria, não é possível fazer bem uma coisa se não houver prévio conhecimento dela. Por isso, a estudiosidade visa, primeiro, ao conhecimento, qualquer que seja a matéria a que se aplique.

Comentário: a estudiosidade tem primeiramente por objeto o conhecimento, pois em qualquer assunto é preciso dirigir-se primeiramente pela razão cognoscente, ou seja, pela razão que conhece o assunto em questão.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a estudiosidade opõe-se à curiosidade. Ora, a curiosidade, que vem do latim "*cura*", que significa cuidado, pode referir-se também ao vestir-se elegantemente e a outros cuidados com o corpo e, por isso, diz o Apóstolo: "Não tenhais cuidado demais com a carne, para lhe satisfazerdes as concupiscências". Logo, a estudiosidade não se refere apenas ao conhecimento.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que o sentimento humano leva a mente a prestar atenção no que a atinge, conforme se diz no *Evangelho de Mateus*: "Onde estiver o teu tesouro, ali também estará o teu coração". E como o homem se afeiçoa, sobremaneira, ao que agrada à carne, é natural que o seu pensamento se dirija principalmente a isso, ou seja, que busque o melhor modo de a ela servir. E assim, a curiosidade tem como objeto as coisas que se referem à carne, em razão daquilo que pertence ao conhecimento.

Comentário: o objeto da estudiosidade é o conhecimento, e o objeto da curiosidade é o conhecimento das coisas que pertencem à carne, pois o pensamento humano tende a buscar o melhor modo de servir à carne.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, diz o livro de Jeremias: "Todos, pequenos e grandes, se aplicam à avareza". Ora, a avareza não visa, propriamente, à posse do conhecimento, mas à posse das riquezas. Logo, a estudiosidade, palavra que vem de "*studium*", isto é, aplicação, não se refere, propriamente, ao conhecimento.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que a avareza anseia por adquirir riquezas e isso exige, sobretudo, um conhecimento peculiar das coisas deste mundo. Nesse sentido é que se fala de aplicação àquilo que diz respeito à avareza.

Comentário: em certo sentido, pode-se dizer que o objeto do estudo é o objeto da avareza, pois a avareza, que é o anseio de riquezas, requer sobretudo um conhecimento das coisas deste mundo.

Suma de Teologia, II-II, q. 166, a. 2: a estudiosidade é parte da temperança?

[**Texto**] Em sentido contrário, Agostinho recomenda: "Moderar a nossa curiosidade, eis a grande função da temperança". Ora, modera-se a curiosidade pela estudiosidade moderada. Logo, a estudiosidade é parte da temperança.

[**Texto**] Respondo. Cabe à temperança conter o movimento do apetite, para que não tenda, de maneira exagerada, ao que é, naturalmente, desejado. Como, porém, o homem deseja, naturalmente, os prazeres da mesa e do sexo, pela sua natureza corporal, assim também, pela sua natureza espiritual, deseja, naturalmente, conhecer. Daí a afirmação do Filósofo de que "todos os homens, naturalmente, desejam saber". Ora, a moderação desse desejo é própria da estudiosidade. Por conseguinte, a estudiosidade é parte potencial da temperança, como virtude secundária, anexa à principal. E está compreendida na modéstia, pela razão já exposta.

Comentário: a estudiosidade é uma parte potencial da virtude da temperança, porque a temperança tem a função de conter o movimento do apetite, para que o apetite não tenda de modo exagerado às coisas que são desejadas naturalmente. E assim como a natureza corporal do homem deseja naturalmente os prazeres da mesa e do sexo, assim também a natureza espiritual do homem deseja naturalmente o conhecimento, como diz Aristóteles. Portanto, a estudiosidade, como parte da temperança, tem a função de moderar o desejo natural de conhecer.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, dizemos estudioso quem pratica a estudiosidade. Ora, de modo geral, todo homem virtuoso é estudioso, como se vê em Aristóteles, que, frequentemente, usa esse termo nesse sentido. Logo, a estudiosidade é uma virtude geral e não uma parte da temperança.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a prudência é uma virtude que complementa todas as virtudes morais, como se ensina no livro VI da *Ética*. Por isso, na medida em que todas as virtudes devem ter o conhecimento da prudência, nessa mesma medida a estudiosidade, que se ocupa, propriamente, com o conhecimento, se aplica a todas as virtudes.

Comentário: pode-se dizer que a estudiosidade é uma virtude geral, no mesmo sentido em que se diz que a prudência é uma virtude geral, ou seja, no sentido em que, como ensina Aristóteles, a prudência complementa todas as virtudes morais, pois todas as virtudes morais precisam do conhecimento que é dado pela prudência.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, como foi dito, a estudiosidade versa sobre o conhecimento. Ora, o conhecimento não é objeto das virtudes morais, sediadas na parte apetitiva da alma, mas das virtudes intelectuais, que se acham na parte cognoscitiva. Assim é que a solicitude é ato da prudência, segundo se viu antes. Logo, a estudiosidade não é parte da temperança.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que o ato da potência cognoscitiva é comandado pela potência apetitiva, motora de todas as potências, como anteriormente se disse. Portanto, podem-se distinguir dois bens no conhecimento: um, quanto ao próprio ato de conhecer, e esse bem, próprio das potências intelectuais, permite ao homem avaliar a verdade em cada caso. Outro, próprio da potência apetitiva, faz o homem ter a vontade de aplicar, retamente, a potência cognoscitiva, de um modo ou de outro, a este ou àquele objeto. E isso é próprio da virtude da estudiosidade que, por isso mesmo, está enumerada entre as virtudes morais.

Comentário: a estudiosidade é uma virtude moral, porque o conhecimento pode estar relacionado com dois bens: um bem é o da potência intelectual, que permite ao homem avaliar a verdade em cada caso, e o outro bem é o da potência apetitiva, que faz o homem ter a vontade de aplicar retamente a potência intelectual de um modo ou de outro, a este ou àquele objeto, e este último bem é buscado diretamente pela estudiosidade.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, a virtude que se apresenta como parte de uma virtude principal assemelha-se a ela quanto ao modo. Ora, a estudiosidade não se assemelha à temperança quanto ao modo, pois temperança é algo que envolve a ideia de refreamento, opondo-se antes ao vício por excesso. Estudiosidade, ao contrário, designa aplicação da alma a alguma coisa, opondo-se, assim, mais ao vício por defeito, como, por exemplo, a negligência no estudo, do que ao vício por excesso, ou seja, à curiosidade. Por isso e por essas semelhanças, Isidoro diz que estudioso equivale a curioso nos estudos. Logo, a estudiosidade não é parte da temperança.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que segundo o Filósofo, para ser virtuoso, deve o homem acautelar-se com as tendências mais fortes da sua natureza. Por isso, dado que a natureza nos inclina, sobretudo, a temer os perigos mortais e a buscar os prazeres da carne, o mérito da virtude da fortaleza consiste, precipuamente, em persistir, com firmeza, diante desses perigos; e o mérito da virtude da temperança, em refrear de algum jeito, os prazeres carnais. Mas, quanto ao conhecimento, há no homem uma inclinação contrária tanto por parte da alma, como por parte da natureza corporal. Por parte da alma, porque o homem, por ela, é levado a desejar o conhecimento das coisas e, por isso, é louvável que modere esse apetite, para não se exceder na busca desse conhecimento. Por parte do corpo, porém, o homem tem a tendência de fugir à fadiga dessa mesma busca. Portanto, relativamente à primeira tendência, a estudiosidade consiste em refrear, e faz parte da temperança; relativamente à segunda tendência, porém, o mérito da estudiosidade reside em fortalecer a intenção para adquirir a ciência, e daí é que vem o seu nome. Ora, a primeira inclinação é mais essencial a essa virtude do que a segunda, pois o desejo de conhecer vincula-se, diretamente, ao conhecimento, visado pela estudiosidade. Por outro lado, o trabalho de aprender representa um impedimento ao conhecimento e, por isso, é objeto acidental da estudiosidade, como obstáculo a ser superado.

Comentário: é de dois modos que a estudiosidade versa sobre o desejo de conhecer. Pois há no homem duas inclinações naturais e contrárias em relação ao desejo de conhecer. Por parte da alma, o homem se inclina naturalmente a desejar o conhecimento das coisas, e por isso é louvável que o homem modere esse desejo. Mas por parte do corpo, o homem tende naturalmente a fugir da fadiga que afeta a busca de conhecimento. Então, quanto à inclinação da alma, a estudiosidade consiste em refrear o desejo e pertence à temperança, mas quanto à tendência do corpo, a estudiosidade consiste em fortalecer o desejo. A inclinação da alma é mais essencial à estudiosidade, pois versa diretamente sobre o desejo de conhecimento, ao passo que a tendência do corpo é acidental à estudiosidade, pois é acidentalmente que a estudiosidade remove o impedimento ao conhecimento.

Suma de Teologia, II-II, q. 167, a. 1: a curiosidade pode existir no conhecimento intelectual?

[**Texto**] Em sentido contrário, diz Jerônimo: "Não vos parece imersos na vaidade dos sentidos e na obscuridade mental os que, dia e noite, se atormentam com artifícios dialéticos ou os que perscrutam a natureza, querendo com os próprios olhos devassar os céus?" Ora, a vaidade dos sentidos e a obscuridade mental são vícios. Logo, pode haver curiosidade viciosa no conhecimento intelectual.

[**Texto**] Respondo. A estudiosidade não tem relação direta com o conhecimento, mas com o desejo e o empenho por obtê-lo. Ora, é preciso analisar diferentemente o conhecimento da verdade e o desejo e o empenho por conquistá-la. Certamente, em si mesmo, o conhecimento da verdade, é bom. Pode, contudo, ser mau, acidentalmente, em razão de alguma consequência sua, por exemplo, quando alguém se orgulha com o conhecimento da verdade, e aí, segundo a primeira *Carta aos Coríntios*, "o conhecimento incha"; ou quando o homem se serve do conhecimento da verdade para pecar.

Quanto ao desejo e ao esforço no conhecimento da verdade, pode ser ele reto ou perverso. Assim é, no caso de alguém que tendendo aplicadamente ao conhecimento da verdade, junta a isso algum elemento mau, como seria aplicar-se ao conhecimento da verdade, para tirar daí motivo de orgulho. Por isso, diz Agostinho: "Pessoas há que, abandonando a virtude e ignorando quem é Deus e quão grande é a majestade da sua natureza imutável, imaginam realizar algo grandioso, quando estudam, no mais alto grau possível de curiosidade, essa massa material do universo a que chamamos mundo. Brota-lhes daí uma soberba tal que os leva a crer que vivem nesse mesmo céu que tanto discutem". De igual modo, é vicioso o interesse com que alguns se empenham por aprender algo mais, com intenção pecaminosa, como diz o livro de Jeremias: "ensinaram mentiras às suas línguas, e se esforçaram para agir iniquamente".

Pode haver vício também na própria maneira desordenada de desejar e perseguir a aprendizagem da verdade. E isso, de quatro maneiras. Primeiro, quando, por um estudo menos útil, alguém desleixa outro ao qual deveria se aplicar, por obrigação. Donde a censura de Jerônimo: "Vemos sacerdotes esquecendo os Evangelhos e os Profetas, para lerem comédias e cantarem palavras de amor de versos bucólicos". Segundo, quando alguém procura aprender de quem não se deve, como os que vão interrogar os demônios para conhecer o futuro, o que é curiosidade supersticiosa. Agostinho assim se refere a eles: "Não sei se os filósofos, pela curiosidade viciosa de consultar os demônios, não ficam impedidos de receber a fé". Terceiro, quando o homem deseja conhecer a verdade sobre as criaturas, sem se reportar ao fim devido, ou seja, ao conhecimento de Deus. Por isso, Agostinho diz que, "ao refletir sobre as criaturas, não devemos praticar uma vã e perecível curiosidade, mas utilizá-las como degraus para o que é imortal e permanente». Quarto, quando alguém ambiciona conhecer uma verdade superior às suas possibilidades, pois assim cai, facilmente, em erros. Por isso, diz o livro do *Eclesiástico*: «O que é muito difícil para ti, não o procures; o que está acima de tuas forças, não o investigues nem sejas curioso a respeito das muitas obras dele». E depois acrescenta: «Muitos se transviaram por suas especulações; sua imaginação perversa falseou seus pensamentos».

Comentário: o conhecimento da verdade, em si mesmo, é bom, mas o desejo e o empenho em obter o conhecimento da verdade pode ser reto ou perverso. O desejo de conhecer é mau, quando alguém se aplica à busca do conhecimento para se orgulhar do conhecimento. E também é mau, quando alguém busca o conhecimento de maneira desordenada. Isso pode ocorrer de quatro modos. Primeiro, quando alguém negligencia o estudo que é obrigado a fazer e faz outro menos útil. Segundo, quando alguém procura aprender de quem não se deve. Terceiro, quando alguém deseja conhecer a verdade das criaturas sem referi-la ao fim devido, que é o conhecimento sobre Deus. E quarto, quando alguém procura conhecer uma verdade superior à sua capacidade.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, de acordo com o Filósofo, nas coisas que são por si boas ou más não pode haver meio nem extremos. Ora, o conhecimento intelectual, em si mesmo, é bom, pois parece que a perfeição do homem está em que o intelecto passe da potência para o ato, o que se dá no conhecimento da verdade. Dionísio também diz que "o bem da alma humana é estar em conformidade com a razão". E a perfeição desta é o conhecimento da verdade. Logo, não pode ocorrer o vício da curiosidade no conhecimento intelectual.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que o bem do homem está em conhecer a verdade. Mas o seu bem máximo não está em conhecer toda e qualquer verdade e sim em conhecer, perfeitamente, a verdade suprema, como o mostra o Filósofo. Pode, então, haver vício no conhecimento de certas verdades, na medida em que essa busca não se ordena, devidamente, ao conhecimento da suma verdade, na qual se acha a suma felicidade.

Comentário: pode haver vício no conhecimento de algumas verdades, se a busca de algumas verdades não for ordenada devidamente ao conhecimento da verdade suprema.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, não pode ser um mal o que o homem recebeu de Deus e pelo qual se assemelha a ele. Ora, toda abundância de conhecimento vem de Deus, segundo o livro do *Eclesiástico*, "toda sabedoria vem do Senhor"; e, no livro da *Sabedoria*, "foi ele quem me deu conhecimento exato do real; ensinou-me a estrutura do universo e a atividade dos elementos". Também o conhecimento da verdade faz o homem semelhante a Deus, porque, conforme a *Carta aos Hebreus*, "a seus olhos, tudo está desnudo, tudo subjugado por seu olhar". Por isso, se diz ainda: "O Senhor é um Deus que sabe". Portanto, o conhecimento da verdade, por abundante que seja, não é um mal, mas um bem. Ora, o desejo do bem não é vicioso. Logo, não pode haver vício de curiosidade em matéria de conhecimento intelectual.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que a objeção demonstra que o conhecimento da verdade é bom, em si mesmo; mas isso não impede que determinado conhecimento dela possa ser usado para o mal ou para desejá-la de forma desordenada, já que é preciso também que o desejo do bem seja, devidamente, regulado.

Comentário: pode haver vício no conhecimento intelectual, pois, embora o conhecimento da verdade seja bom em si mesmo, é possível que um determinado conhecimento da verdade seja usado para o mal ou desejado de modo desordenado, e é por isso que até mesmo o desejo de um bem precisa ser devidamente regulado.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, se o vício da curiosidade pudesse ter por matéria algum conhecimento intelectual, ele seria, sobretudo, o das ciências filosóficas. Ora, não parece vicioso aplicar-se a elas, pois Jerônimo diz: "Os que não quiseram se manchar, comendo e bebendo à mesa do rei, se soubessem que era pecado a sabedoria e a doutrina dos babilônios, jamais aquiesceriam em aprender o que não era lícito". E Agostinho afirma: "Se os filósofos ensinaram algumas verdades, devemos reivindicá-las ao nosso uso, como se eles fossem injustos proprietários delas". Logo, não pode haver curiosidade viciosa no conhecimento intelectual.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que em si, o estudo da filosofia é lícito e louvável, em razão da verdade que os filósofos encontraram por revelação divina, como diz a *Carta aos Romanos*. Como, porém, certos filósofos a usam para combater a fé, por isso o Apóstolo adverte: "Vigiai para que ninguém vos apanhe no laço da filosofia, esse vão embuste fundado na tradição dos homens, nos elementos do mundo e não mais em Cristo". E Dionísio, a respeito de certos filósofos, escreveu: "Usam as coisas divinas, impiamente, contra Deus, tentando destruir o respeito a ele devido, mediante essa própria sabedoria que vem de Deus".

Comentário: em si mesmo, o estudo da filosofia é lícito e louvável, pois alguns filósofos encontraram a verdade por revelação divina. Mas outros filósofos usaram a filosofia para combater a fé.

Suma de Teologia, II-II, q. 167, a. 2: o objeto do vício da curiosidade é o conhecimento sensível?

[**Texto**] Em sentido contrário, diz Agostinho: "É a concupiscência dos olhos que torna os homens curiosos". E Beda, igualmente, afirma que a concupiscência dos olhos não está "só no aprendizado das artes mágicas", mas também "na assistência aos espetáculos e na investigação e na crítica dos vícios alheios", que são realidades sensíveis particulares. Portanto, como "a concupiscência dos olhos" é um vício, tal como "a soberba da vida" e "a concupiscência da carne", mas distinto destas últimas, segundo a primeira Carta de João, parece que o vício da curiosidade tem por objeto o conhecimento das coisas sensíveis.

[**Texto**] Respondo. O conhecimento sensível tem duas finalidades. Em primeiro lugar, tanto nos homens como nos outros animais, ele está dirigido para o sustento do corpo, porque, por meio dele, o homem e os outros animais evitam o que lhes é nocivo e buscam o necessário à vida corporal. Em segundo lugar, o conhecimento sensível, particularmente no homem, ordena-se para o conhecimento intelectual, especulativo ou prático. Portanto, aplicar-se no estudo das coisas sensíveis pode ser vicioso de dois modos. Primeiramente, se o conhecimento sensível não se ordena a nada de útil, mas, ao contrário, desvia o homem de alguma reflexão útil. Por isso, Agostinho escreveu: "Não vou mais ao circo para ver cachorro correndo atrás de lebre. Mas se, por acaso, me ocorresse ver essa caçada no campo, ela me desviaria talvez de algum grande pensamento, atraindo-me a atenção, e se não me advertísseis e não me fizésseis logo ver a minha fraqueza, eu ficaria lá, vazio, de boca aberta". Outro modo vicioso de aplicação às coisas sensíveis é orientar esse conhecimento para alguma coisa nociva, como fixar uma mulher para desejá-la ou interessar-se pela vida dos outros, para difamá-los. Se, ao contrário, alguém busca, ordenadamente, o conhecimento sensível, pela necessidade de manter a própria natureza, ou pelo esforço de compreender a verdade, nesse caso estará praticando uma estudiosidade virtuosa, em matéria de conhecimento sensível.

Comentário: o conhecimento sensível é ordenado naturalmente a duas coisas. Em primeiro lugar, nos homens e nos animais, é ordenado ao sustento do corpo, pois com tal conhecimento evita-se o que é nocivo e busca-se o que é necessário ao sustento do corpo. Em segundo lugar, no homem, é ordenado ao conhecimento intelectual, seja o especulativo, seja o prático. Mas o estudo das coisas sensíveis pode ser vicioso de dois modos. Em primeiro lugar, quando o conhecimento sensível não é ordenado a algo útil, mas desvia o homem de alguma reflexão útil. Em segundo lugar, quando é ordenado a um fim nocivo, como observar uma mulher para desejá-la ou pesquisar as ações dos outros para difamá-los. Porém, quando um homem busca ordenadamente o conhecimento sensível com o fim de sustentar o corpo ou de compreender a verdade, então estará praticando uma estudiosidade virtuosa a respeito do conhecimento sensível.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, assim como se conhecem certas coisas pelo sentido da vista, outras se conhecem pelos sentidos do tato e do gosto. Ora, não se atribuem ao vício da curiosidade as coisas que são objeto do tato e do gosto, mas sim aos vícios da luxúria e da gula. Logo, parece que as coisas conhecidas pela vista também não são objeto do vício da curiosidade.

[**Texto**] Resposta à primeira objeção. Portanto, deve-se dizer que a luxúria e a gula têm como matéria os prazeres sentidos nas coisas sensíveis ao tato, ao passo que a curiosidade tem por matéria o prazer do conhecimento proporcionado por todos os sentidos. E essa curiosidade, diz Agostinho, "chama-se concupiscência

dos olhos, por serem estes os mais importantes no conhecimento sensível e é por isso que se diz que todas as coisas sensíveis são visíveis". E ele prossegue, dizendo: "Por aí se discerne, com mais clareza, o que, na atividade dos sentidos, pertence à voluptuosidade e o que pertence à curiosidade. A primeira quer o belo, o sonoro, o saboroso, o agradável; a segunda, ao contrário, busca, precisamente, o oposto, não para sentir desprazer, mas pela paixão de experimentar e conhecer".

Comentário: a curiosidade tem por objeto o conhecimento obtido por todos os sentidos e pode ser chamada de concupiscência dos olhos, porque os olhos são o sentido principal. Agostinho diz que a voluptuosidade busca o que é agradável aos sentidos, mas a curiosidade busca o contrário, não para sentir desprazer, mas pela paixão de experimentar e conhecer.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, na assistência a jogos parece estar presente a curiosidade, tanto que Agostinho narra que "em certo momento da luta, o clamor forte e uníssono da multidão estremeceu Alípio, que, vencido pela curiosidade, abriu os olhos". Ora, assistir a jogos não parece vício, pois se trata de um espetáculo prazeroso, em que o homem, naturalmente, se compraz, como diz o Filósofo. Logo, não parece que o vício da curiosidade tenha por objeto o conhecimento das realidades sensíveis.

[**Texto**] Resposta à segunda objeção. Deve-se dizer que o que torna perniciosa a assistência aos espetáculos é que, nas suas apresentações, eles inclinam o homem ao vício da lascívia ou da crueldade. Por isso, diz Crisóstomo, "esses espetáculos fazem os adúlteros e os impudicos".

Comentário: assistir a espetáculos pode tornar-se algo vicioso, ou seja, algo pertencente à curiosidade, se as representações vistas nos espetáculos inclinarem o espectador aos vícios da lascívia e da crueldade.

[**Texto**] Terceira objeção. Ademais, parece que é próprio da curiosidade investigar as ações do próximo, como diz Beda. Ora, isso não parece vicioso, pois, como diz o livro do *Eclesiástico*, "Deus a cada um deu mandamentos em relação a seu próximo". Logo, o vício da curiosidade não se dá no conhecimento dessas coisas sensíveis particulares.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Deve-se dizer que é louvável atentar, com boa intenção, para o que os outros fazem, se for para utilidade própria, vendo as boas ações alheias como estímulo a ser melhores, ou se for para a utilidade do próximo, para que este, seguindo as regras da caridade e do seu dever do ofício, se corrija no que estiver praticando de mal. Assim diz a *Carta aos Hebreus*: "Velemos uns pelos outros, para nos estimular à caridade e às boas obras". Ao contrário, é vicioso reparar nos erros do próximo para menosprezá-lo, difamá-lo ou, simplesmente, inquietá-lo, sem proveito algum. Por isso, está no livro dos *Provérbios*: "Não armes emboscada contra a casa do justo nem devastes seu lugar de repouso".

Comentário: observar as ações dos outros pode ser algo louvável, se for feito com boa intenção, pois um homem pode fazer isso por duas razões: (1) para sua utilidade própria, na medida em que ele observa as boas ações dos outros como estímulo para ele mesmo melhorar; (2) ou para a utilidade do próximo, na medida em que o próximo, se estiver praticando um mal, seja corrigido por alguém pertinente e de acordo com as regras da caridade. No entanto, observar os erros do próximo para menosprezá-lo, difamá-lo ou, simplesmente, inquietá-lo, sem proveito algum, é algo vicioso, ou seja, algo pertencente à curiosidade.

CONCLUSÃO

Para concluir, recapitularei algumas afirmações de Tomás sobre a estudiosidade e a curiosidade, e as comentarei brevemente, relacionando-as com outras afirmações de Tomás sobre a prudência[3].

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 166, a. 2, ad 1, Tomás sustenta o seguinte. A estudiosidade é uma virtude geral, no mesmo sentido em que se diz que a prudência é uma virtude geral, ou seja, no sentido em que, como ensina Aristóteles, a prudência complementa todas as virtudes morais, pois todas as virtudes morais precisam do conhecimento que é dado pela prudência.

A respeito disso, eu observo que, para Tomás, pode-se dizer que existe um sentido em que estudiosidade e prudência são a mesma coisa, ou seja, o sentido em que ambas complementam as virtudes morais, dando-lhes algum conhecimento.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 166, a. 2, ad 2, Tomás sustenta o seguinte. A estudiosidade é uma virtude moral, porque o conhecimento pode estar relacionado com dois bens: um bem é o da potência intelectual, que permite ao homem avaliar a verdade em cada caso, e o outro bem é o da potência apetitiva, que faz o homem ter a vontade de aplicar retamente a potência intelectual de um modo ou de outro, a este ou àquele objeto, e este último bem é buscado diretamente pela estudiosidade.

A respeito disso, eu noto que, para Tomás, a estudiosidade versa sobre o conhecimento, que é o bem do intelecto, mas ela reside na potência apetitiva, pois a função dessa virtude é fazer o homem ter a vontade de aplicar retamente o intelecto de um modo ou de outro, a este ou àquele objeto. Isso é semelhante ao que Tomás afirma sobre a prudência na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 1, ad 1, onde ele sustenta que existe um sentido, observado por Agostinho, em que se pode dizer que a prudência é chamada de amor e reside no apetite, e nesse sentido a prudência é chamada de amor não essencialmente, mas na medida em que o amor move o intelecto a discernir.

3. Sobre a relação entre a estudiosidade, a curiosidade e as virtudes intelectuais especulativas, ver: MACLELLAN, Thomas M. The moral virtues and the speculative life. *Laval Theologique et Philosophique*, v. 12, n. 2, 1956, pp. 175-232. Sobre a relação entre as virtudes morais, incluindo a prudência e a estudiosidade, e as virtudes intelectuais, ver os capítulos VII e VIII de: HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 167, a. 1, Tomás sustenta o seguinte sobre o vício da curiosidade. O conhecimento da verdade, em si mesmo, é bom, mas o desejo e o empenho em obter o conhecimento da verdade pode ser reto ou perverso. O desejo de conhecer é mau, quando alguém se aplica à busca do conhecimento para se orgulhar do conhecimento. E também é mau, quando alguém busca o conhecimento de maneira desordenada. Isso pode ocorrer de quatro modos. Primeiro, quando alguém negligencia o estudo que é obrigado a fazer e faz outro menos útil. Segundo, quando alguém procura aprender de quem não se deve. Terceiro, quando alguém deseja conhecer a verdade das criaturas sem referi-la ao fim devido, que é o conhecimento sobre Deus. E quarto, quando alguém procura conhecer uma verdade superior à sua capacidade.

A respeito disso, eu observo que o vício da curiosidade pode estar intimamente ligado com os vícios que se opõem à prudência, como aqueles dos quais Tomás trata no Tratado da Prudência: imprudência, precipitação, inconsideração, inconstância, negligência, prudência da carne, astúcia, dolo, fraude, solicitude exagerada pelas coisas temporais e solicitude exagerada pelo futuro.

Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 167, a. 2, ad 3, Tomás sustenta o seguinte. Observar as ações dos outros pode ser algo louvável, se for feito com boa intenção, pois um homem pode fazer isso por duas razões: (1) para sua utilidade própria, na medida em que ele observa as boas ações dos outros como estímulo para ele mesmo melhorar; (2) ou para a utilidade do próximo, na medida em que o próximo, se estiver praticando um mal, seja corrigido por alguém pertinente e de acordo com as regras da caridade. No entanto, observar os erros do próximo para menosprezá-lo, difamá-lo ou, simplesmente, inquietá-lo, sem proveito algum, é algo vicioso, ou seja, algo pertencente à curiosidade.

A respeito disso, eu noto que, para Tomás, a prudência é formada pela aquisição de doutrina e experiência. Ao formar a prudência, uma pessoa pode ter três tipos de experiência: a experiência de imitar as ações de outras pessoas[4], a experiência de adquirir doutrina e aplicá-la na prática, e a experiência de fazer descobertas pessoais. Se uma pessoa tiver a virtude da estudiosidade, ela considerará as boas ações de outras pessoas como dignas de admiração, imitação e interiorização. Mas se uma pessoa tiver o vício da curiosidade, ela observará as ações de outras pessoas com o fim único de menosprezá-las, difamá-las e inquietá-las, em benefício próprio vicioso ou sem proveito algum.

4. Sobre a imitação na ética de Aristóteles, ver: HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 7*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

GOMES, André Ricardo Randazzo. *Lei natural e prudência em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

HAMPSON, Margaret. Imitating virtue. *Phronesis*, v. 64, n. 3, 2019, pp. 292-320.

HOLLENBACH, Mary William. *The intellectual and moral virtues and their various relationships*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Notre Dame, Notre Dame, 1959.

MACLELLAN, Thomas M. The moral virtues and the speculative life. *Laval Theologique et Philosophique*, v. 12, n. 2, 1956, pp. 175-232.

SOBRE O AUTOR

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES

É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedica-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas. É autor de dez livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

Tomás de Aquino e a educação moral

André Ricardo Randazzo Gomes

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2026

Tomás de Aquino e a educação moral

André Ricardo Randazzo Gomes

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2026